# طرائق استنباط السنن القرآنية

د. رشيد كهوس أبو اليسر
جامعة محمد الأول/وجدة-المغرب الأقصى

لابد لمن أراد ولوج باب علم سنن الله أن يقف مع النص القرآني وقفة تأمل وتدبر، ليستنبط ما وراءه من سنن مطردة، وفي هذا المقام أذكر أمثلة ونماذج لكيفية استنباط تلك السنن التي تحدثت عنها:

## ٧ - نماذج لاستخراج السنن واستنباطها على وجه التفصيل:

### ١ - ورود لفظة (سنة) وما اشتق منها:

يأتي هذا اللفظ في سياق الحديث عن نتائج متعلقة بسلوك الناس أو قبل تقرير حكم أو بعده: نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الهداية لسنن السابقين: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]، وقوله عز من قائل في سنة الجزاء من جنس العمل: ﴿اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[2]، وقوله عز وجل في سنته في المكذبين على مدار التاريخ: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾[3]، وقوله تقدست كلماته في المشركين المنكرين لدعوة الحق المتصدين للرسل: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾[4]، وقوله جل جلاله في سنته في هزيمة المشركين المستكبرين الذين يصدون عن سبيل الله ويؤذون رسل الله -عليهم السلام- في بضع سنين: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذًا لَا يَلْبَثُونَ خِلَافَكَ إِلَّا قَلِيلًا سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾[5].

### ٢ - ورود لفظة (جَعَلَ) وما اشتق منها في سياق الأفعال الإلهية:

نحو قول الله عز اسمه في سنته الله في الخلق: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ

مقالات

اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6].

وقوله عز سلطانه في سنة الاستخلاف: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[7].

وقوله جلت عظمته في سنته في إهلاك الظالمين: ﴿فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ﴾[8].

وقوله تقدست كلماته في سنته في خلق الإنسان: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾[9].

وقوله تعالى وتقدس في سنته في الأرزاق: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾[10].

**٣ - استفسارات استنكارية:**

نحو قوله جل ثناؤه في سنته في الهداية والضلال: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾[11]. وقوله تبارك وتعالى في سنته في الأجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾[12]. وقال جل في علاه في سنته في الإهلاك: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾[13].

**٤ - ورود فعل الله -جل جلاله- مع تعليله[14]:**

يمكن لنا كذلك استخراج سنن الله واستنباطها من خلال سياق الآيات التي ورد فيها فعل الله مع تعليله وخاصة فيما يتعلق بنظام الحياة، وأخذ العبر والدروس من قصص الغابرين:

**أ)- أن يذكر الله - جل جلاله - فعله معللا إياه بحرف من حروف التعليل[15]:**

فبحرف (الباء): نحو قوله تبارك وتعالى في سنة النعم وتغييرها: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[16]. وقوله سبحانه في سنته في المكذبين على مر الأزمان: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾[17]. وقوله جل وعلا في سنته في المنافقين: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا﴾[18]. وقوله سبحانه وتعالى في سنته في المشاقين لله ولرسوله في كل أرض وفي كل وقت: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[19].

وبحرف (اللام): نحو قوله تبارك وتعالى في سنة التعارف بين الناس: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ

خَبِيرٌ﴾[10]، وقوله جل شأنه في سنة الإملاء: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[11]، وقوله تقدست كلماته في سنة الفتنة: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾[12]، وقوله عز سلطانه في سنته في الاعتزاز بغير الله: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾[13]، وقوله عز وجل في سنته في تداول الأيام واستبدال الأقوام: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[14]، وقوله تبارك وتعالى في سنة التبشير والإنذار: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾[15]، وقوله تبارك وتعالى في سنة الإنذار والإعذار: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[16].

وبحرف (إنْ): نحو قول الله عز وجل في سنته في الذين يكتمون الحق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾[17]، وقوله سبحانه وتعالى في سنته في الإهلاك: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾[18].

وبحرف (الفاء): نحو قوله جلت حكمته في سنة العقاب النبوي: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ﴾[19]، وقوله سبحانه في سنته في تكذيب المرسلين: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾[20].

وبحرف (إذ): نحو قوله تقدس وتعالى في سنة صراع الحق والباطل: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾[21].

وبحرف (كي): نحو قوله سبحانه وتعالى في تحقيق وعده بحفظ وإرجاع كليمه موسى عليه السلام إلى أمه[22]: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَى أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[23].

وبحرف (مِنْ): نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في هلاك الأمم: ﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا﴾[24].

ب) - أن يرد في القرآن فعلان يفرق بينهما بالحكم بذكر الصفة ويكون التفريق بينهما بلفظة الاستدراك (لكن)[25]:

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الاختلاف والمختلفين: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[26]، وقوله عز من قائل في سنة الهداية: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[27]، وقوله عز وجل في سنة الاصطفاء: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ

إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾(٣٨)، وقوله جل ذكره في سنته في هلاك الأمم: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾(٣٩)، وقوله تبارك وتعالى في سنته في الدعوات: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾(٤٠).

**٥ - ورود فعل الله - عز وجل - في سياق الجملة الشرطية(٤١):**

أ) - تعليل عدم الجزاء بوجود المانع: فإذا وُجِد الفعل امتنع الجزاء: نحو قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾(٤٢)، وقوله سبحانه وتعالى في سنة الأجل: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾(٤٣)، وقوله تعالى وتقدس في سنته في اليهود: ﴿وَلَوْلَا أَنْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ الْجَلَاءَ لَعَذَّبَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ﴾(٤٤).

ب)- تعليل ترتب الجزاء على وقوع الفعل: ترتب فعل الله -سبحانه وتعالى - على الوصف بصيغة الشرط والجزاء: أي: يقع الجزاء إذا وقع الفعل: نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الهداية والضلال: ﴿فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾(٤٥)، وقوله عز اسمه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(٤٦)، وقوله عز وجل: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾(٤٧).

وقوله تبارك وتعالى في سنة الانتساب:﴿وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾(٤٨).

وقوله جل في علاه في سنته في الأرزاق ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾(٤٩)، وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾(٥٠).

وقوله عز سلطانه في وعده في الإفساد اليهودي الأول: الذي تحقق في عهد النبي ﷺ وأصحابه - رضي الله عنهم -: ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا﴾(٥١).

وقوله تبارك وتعالى في سنته التي تسوق بني إسرائيل إلى (وعد الآخرة) -وهو الإفساد اليهودي الأخير-: ليتم استئصالهم وقطع دابرهم بمقتضى سنة الله في قطع دابر المفسدين المستكبرين في الأرض: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ(٥٢) لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا﴾(٥٣).

وقوله جل وعلا في سنة الجزاء من جنس العمل: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾(٥٤).

وقوله جلت عظمته وتقدست كلماته في سنة الاستبدال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٥٥)، وقوله عز من قائل: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(٥٦).

وقوله جل جلاله في سنته في الذنوب والسيئات: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا(٥٧) فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾(٥٨).

وقوله تعالى وتقدس في سنته في المكذبين: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا(٥٩) جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾(٦٠).

وقوله جل وعلا في سنته في النصر بعد الاستيئاس: ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ(٦١) نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ﴾(٦٢).

وقول الله عز اسمه في سنة الإمهال والإهلاك: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ(٦٣) لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ(٦٤) مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا﴾(٦٥).

**٦ - ورود فعل الله - عز وجل - مرتبا على صفة(٦٦):**

فيفهم السامع أن هذا الفعل يدور مع تلك الصفة أينما وجدت؛ نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الإملاء: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾(٦٧)، وقوله عز من قائل في سنة الإهلاك: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطِرَتْ مَعِيشَتَهَا﴾(٦٨).

**٧ - ورود فعل الله - عز وجل - أو امتناعه منوطا بغاية:**

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة العقاب النبوي: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾(٦٩)، وقوله تقدس وتعالى في سنة التمييز: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾(٧٠)، وقوله تبارك وتعالى في سنة التغيير: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾(٧١).

**٨ - ترتب الجزاء من الله - عز وجل - أو امتناعه منوطا بحال(٧٢):**

نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الوحي إلى

رسله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[73]، وقوله عز من قائل في سنته في الكافرين: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾[74]، وقوله عز سلطانه في سنته في هلاك الأمم: ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ﴾[75].

**٩ - الأمر بالشيء مع بيان ما فيه من مصالح:**

في مواضع يأمر الله - عز وجل - بالشيء مبينا ما فيه من مصالح، نحو قوله تبارك وتعالى في سنة الإعداد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[76]، وقوله تبارك وتعالى في سنة التحرز من الشيطان: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُو حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[77]؛ فعداوة عامة قديمة لا تكاد تزول بمقتضى سنة الله المطردة.

**١٠ - النهي عن شيء مع بيان عواقبه السيئة:**

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في الذين يتبعون السبل: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[78].

**١١ - ورود لفظة (كذلك) بمعنى: (مثل ذلك) في سياق فعل الله - عز وجل - أو قصة قرآنية:**

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في القوم المجرمين: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾[79]، وقوله عز وجل في سنته في إخماد الباطل وإزهاقه وقطع دابر أهله: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾[80]، والآية في سياق الحديث عن عاد قوم هود ﷺ وما حل بهم من الهلاك والاستئصال لما كذبوا الرسل وأنكروا رسالة نبي الله هود ﷺ.

**١٢ - وعود مطلقة على صفات مخصوصة:**

نحو قول الله تعالى في سنة الاستخلاف والتمكين: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[81]، وقوله سبحانه وتعالى في سنته في نصر المرسلين: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾[82]، وقوله تبارك وتعالى في سنته في نصر المستضعفين: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[83].

هذه بعض الطرائق التفصيلية في كيفية استخراج السنن، ومما لا ريب فيه أن طريقة استخراج السنن من القرآن الكريم كثيرة، ويمكن

طرائق استنباط السنن القرآنية

استعمال كل مسالك العلة التي ذكرها علماء الأصول في باب التعليل في استنباطها واستخراجها.

### ٧ - نماذج لاستخراج السنن واستنباطها على وجه الإجمال:

ما ذكرناه سابقا من نماذج كان على وجه التفصيل، أما على وجه الإجمال فيمكننا استخراج السنن من القصص القرآني[١٥] الذي يشغل مساحة واسعة من القرآن الكريم -تقارب ثلث القرآن-، ومن الأمثال القرآنية كذلك، والآيات التي ورد فيها ربط الأسباب بالمسببات والنتائج بالمقدمات:

#### ١ - القصص القرآني:

إن إلحاح القرآن الكريم على الأمر بالسير في الأرض، لا لمجرد التسلي والوقوف على مصارع الأقوام الغابرة، والنظر في عاقبة المكذبين على مدار التاريخ، ولكن للاعتبار، وتجنب أسباب الهلاك التي وقعوا فيها، واكتشاف سنن الله التي لا تتعطل ولا تتخرم في التاريخ حتى لا تسقط الأمة فيما سقطوا فيه وتحصدها عجلة السنن.

فالتاريخ يعيد نفسه، وتظهر فيه سنن الله جلية لاجبة. ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[١٦]. فأحداث التاريخ تتكرر، وسنة الله ثابتة مطردة على مدار التاريخ.

هذا وقد سعى القصص القرآني «لكشف تفاعل السنن الإلهية في واقع الناس لاستخلاص العبر والعظات بأن لا شيء يخرج عن عهودنه الربانية والتي هي كلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر»[١٧].

يقول الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي: «لماذا القصص القرآني عبرة؟ العبرة من العبور، وكأن الواحد منا عندما يقف أمام قصص السابقين في القرآن يعبر إلى الماضين، كأنه يتخلص من قيد الزمان والمكان، ويتجرد من أسر الواقع، ويستعلي على النظر القاصر القصير، وينطلق إلى عوالم فسيحة من تاريخ الأقدمين، وقصص السابقين فيعايشهم ويراقبهم ويتعظ بهم.

إنها نماذج بشرية مكررة تقدمها لنا قصص السابقين في القرآن: نماذج المؤمنين ونماذج الكافرين، نماذج الضعفاء الأذلاء، ونماذج الرجال الصادقين الأقوياء. وإنها قيم دائمة توحي لنا بها قصص السابقين: قيم الحق وقيم الباطل، قيم الفضيلة وقيم الرذيلة.

إنها المعركة المستمرة بين الحق والباطل، وإن التاريخ يعيد الكثير من ميادين هذه المعركة وأساليبها وصورها ومجالاتها. ولا يختلف فيها إلا الأشخاص فقط.

كم يقدم لنا قصص القرآن من دروس ودلالات وعبر، ومن قيم وحقائق وسنن، ومن زاد وعدة وسلاح، ومن طمأنينة وثقة وسعادة وثبات.

إن قصص القرآن كنزٌ لا ينفد، ومَعين لا ينضب، في دروسه ودلالاته وعِبَره، في الإيمان والعقيدة، وفي العمل والدعوة، وفي الجهاد والمواجهة، وفي المنطق والأسلوب، وفي الصبر والثبات، وفي

الموازين والحقائق[٤٧]. ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[٤٨].

هذا علاوة على أن أفضل الفوائد والفرائد وأهم الدروس و العبر في القصص القرآني هو تنبيه الناس على سنن الله -تعالى- في نشوء المجتمعات واندثارها، وتأثير أعمال الخير والشر فيها، ومطالعة أمر الله في أحوال الكافرين وسنته المطردة التي -لا تتعطل- فيهم: ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾[٤٩].

فمن قصص السابقين -غير الأنبياء- قصة قبيلة (سبأ) التي أنشأت حضارة قوية في اليمن؛ لكنها أعرضت عن الله وكفرت بأنعمه وطغت طغياناً كبيراً؛ فحصدتها عجلة التاريخ، وكان ما حدث لها سنة إلهية مطردة لا تتعطل ولا تتوقف، تحكم البشرية في كل زمان ومكان. فكل من أعرض عن الله، وطغى وتجبر وعاث في الأرض فساداً حل به عقاب الله وانتقامه وحصدته سنة الهلاك والدمار. قال الحق جل ثناؤه في القصة المذكورة: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾[٥٠]. سبأ قبيلة معروفة في أداني اليمن، ومسكنهم بلدة يقال لها مأرب، ومن نعم الله ولطفه بالناس عموماً، وبالعرب خصوصاً أنه قص في القرآن أخبار المهلكين والمعاقبين، ممن كان يجاور العرب، ويشاهد آثاره، ويتناقل الناس أخباره؛ ليكون ذلك أدعى إلى التصديق، وأقرب للموعظة فقال: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ﴾ أي: محلهم الذي يسكنون فيه ﴿آيَةٌ﴾ والآية هنا: ما أدرّ الله عليهم من النعم، وصرف عنهم من النقم، الذي يقتضي ذلك منهم، أن يعبدوا الله ويشكروه. ثم فسر الآية بقوله: ﴿جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ وكان لهم واد عظيم تأتيه سيول كثيرة، وكانوا بنوا سداً محكماً يكون مجمعاً للماء، فكانت السيول تأتيه، فيجتمع هناك ماء عظيم فيفرقونه على بساتينهم التي عن يمين ذلك الوادي وشماله، وتُغِلُّ لهم تلك الجنتان العظيمتان من الثمار ما يكفيهم، ويحصل لهم به الغبطة والسرور، فأمرهم الله بشكر نعمه التي أدرّها عليهم من وجوه كثيرة، منها: هاتان الجنتان اللتان غالب أقواتهم منهما.

ومنها: أن الله جعل بلدهم بلدة طيبة، لحسن هوائها، وقلة وخمها، وحصول الرزق الرغد فيها.

(...) ﴿وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ بكفرهم بالله وبنعمته، فعاقبهم الله تعالى بهذه النعمة التي أطغتهم، فأبانها عليهم، وأرسل عليها سيل العرم.

أي: السيل المتوعر الذي خرب سدهم، وأتلف جناتهم، وخرب بساتينهم، فتبدلت تلك الجنات ذات الحدائق المعجبة، والأشجار المثمرة، وصار بدلها أشجار لا نفع فيها، ولهذا قال: ﴿وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ﴾ أي: شيء قليل من

الأكل الذي لا يقع منهم موقعا ﴿خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ وهذا كله شجر معروف، وهذا من جنس عملهم.

فكما بدلوا الشكر الحسن بالكفر القبيح بدلوا تلك النعمة بما ذكر : ولهذا قال: ﴿ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ﴾ أي: وهل نجازي جزاء العقوبة - بدليل السياق - إلا من كفر بالله وبطر النعمة؟

فلما أصابهم ما أصابهم تفرقوا وتمزقوا بعدما كانوا مجتمعين، وجعلهم الله أحاديث يتحدث بهم، وأسمارا للناس، وكان يضرب بهم المثل فيقال: تفرقوا أيدي سبأ، فكل أحد يتحدث بما جرى لهم، ولكن لا ينتفع بالعبرة فيهم[٩١].

ومن قصص الأنبياء السابقين قصة سيدنا نوح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، قال الحق جل ذكره: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ وَنَصَرْنَاهُ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٩٢]. وهذه سنة إلهية دائمة في نصر رسل الله وأنبيائه عليهم السلام.

أما قصص السيرة النبوية فهي موضوع أطروحتنا وسنفصل في ذلك في الجانب التطبيقي منها.

**٢ - الأمثال القرآنية[٩٣]:**

لم تذكر الأمثال في القرآن عبثاً، وإنما ذكرت لاستقراء ما وراءها من عبر غوالٍ، ودروس بالغة، وسنن إلهية ثابتة، ينكشف بها اللبس، وتتبين العثرات، حتى يدرك الناس ما ينفعهم، فيسعوا لتحصيله، ويدركوا ما يضرهم فيجتنبوه، قال الحق جل وعلا في بيان الحكمة من ضرب الأمثال: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٩٤]. وقال عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٩٥]. وقال جل جلاله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٩٦].

ولذلك فإن للأمثال القرآنية شأناً عظيماً في تزكية النفوس والرقي بها نحو المعالي، فمن الأمثال -مثلاً- التي تتضح فيها سنن الله جلية واضحة قوله تبارك وتعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ وَهُمْ ظَالِمُونَ﴾[٩٧]. وفي المثل سنة مطردة وهي سنة الله في النعم وتغييرها.

**٣ - الآيات التي ورد فيها ربط النتائج بالمقدمات:**

نحو قوله تبارك وتعالى في سنته في تيسير المخرج للمؤمنين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾[٩٨]، وقوله عز وجل في سنة النصر : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[٩٩].

إذاً فسنة الله ترتيب الأسباب على المسببات والنتائج على المقدمات، وترتيب المرحلة على المرحلة، والمعلومات على العلة، وتغيير النعم على تغيير ما بأنفس الناس، والنصر في ساحة الوغى على إعداد القوة المستطاعة المعنوية والمادية.

هذا، وما خفي أعظم، وأبعاد سنن الله المطردة لا متناهية. قال الدكتور محمد رشاد خليل: «وسنن الله كثيرة لا تقع تحت حصر، منها ما نعرفه ومنها ما نجهله وقد نعرفه بعد البحث، ومنها ما لا يحيط بعلمه إلا الله (...) ذلك أن السنن ليس ما نعرفه فقط وإنما ما لا نعرفه أيضا. وما لا نعرفه أكثر كثيرا مما نعرفه»(١٠٠).

ولا ننسى ما ورد في السنة النبوية المطهرة من سنن إلهية مطردة، نجدها مزعا وأشتاتا في أسفار كتب الحديث: فعَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ ﴿إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمُ الْجِهَادَ، سَلَّطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلاًّ لاَ يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ﴾(١٠٠).

والحديث يتحدث عن سنة الله في الجهاد، فإذا اشتغل الناس بالزرع في زمن يتعين فيه الجهاد وتبايعوا بالعينة حصدتهم سنن الله في الجهاد، وسلط عليهم عقابه وفق سنته العادلة.

## الحواشي :

١. سورة النساء: ٢٦.

٢. سورة فاطر: ٤٣.

٣. سورة الأنعام: ١١.

٤. سورة الأنفال: ٣٨.

٥. سورة الإسراء: ٧٦-٧٧.

٦. سورة الرعد: ٣.

٧. سورة يونس: ١٤.

٨. سورة الأنبياء: ١٥.

٩. سورة فاطر: ١١.

١٠. سورة الحجر: ١٩-٢١.

١١. سورة آل عمران: ١٣٧.

١٢. سورة الإسراء: ٩٩.

١٣. سورة القصص: ٧٨.

١٤. قال الشيخ محمد مصطفى شلبي -رحمه الله-: «وبالوقوف على حقيقته -التعليل- تنجلي مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يهتدى طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون.

والتعليل في اصطلاح أهل المناظرة: علل الشيء: بيَّن علته وأثبته بالدليل. والتعليل تبيين علة الشيء، ويطلق عندهم أيضا على ما يستدل به بالعلة على المعلول". تعليل الأحكام، ص٥-١٢ بتصرف.

وقال الدكتور علي جمعة: "والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم، أي يوجد الحكم عند وجودها وينعدم عند عدمها.

وهي قد تكون منصوصة أو مجمعا عليها أو مستنبطة بإحدى المسالك الأخرى أو مدركة بمجرد فهم اللغة". المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، ص٦١.

١٥. حروف التعليل: كي، واللام، وإذن، ومَن، ومِن، والباء، والفاء، وإنَّ، وإذ. انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ١٦٧/٤ و١٣٢/٤. والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٢١٨/٣.

١٦. سورة النحل: ١١٢.

١٧. سورة غافر: ٢١.

١٨. سورة النساء: من الآية ٨٨.

١٩. سورة الأنفال: ١٣.

٢٠. سورة الحجرات: ١٣.

٢١. سورة آل عمران: ١٧٨.

٢٢. سورة طه: ١٣٢.

٢٣. سورة مريم: ٨٢.

٢٤. سورة آل عمران: ١٤.

٢٥. سورة مريم: ٩٦.

٢٦. سورة النساء: ١٦٥.

٢٧. سورة البقرة: ١٥٩.

٢٨. سورة الدخان: ٣٧.

٢٩. سورة هود: ١١٣.

٣٠. سورة القمر: ٩.

٣١. سورة الأنفال: ٧.

٣٢. وهي سنة من سنن الله في نصر رسله؛ فكما رد الله تبارك وتعالى سيدنا موسى عليه السلام إلى أمه كي تقر عينها، رد الله حبيبه المصطفى سيدنا محمدا ﷺ إلى أم القرى مكة المكرمة كي تقر عينه عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

٣٣. سورة القصص: ١٣.

٣٤. سورة نوح: ٢٥.

٣٥. وهذا يندرج في المسلك الثالث من مسالك العلة (التنبيه والإيماء): بحيث يذكر الشارع أمرين ويفرق بينهما بالحكم بذكر الصفة؛ ويكون التفريق بوسائل مختلفة، والذي يهمنا هنا التفريق بينهما بلفظة الاستدراك (لكن). انظر مثلا المسلك الثالث من مسالك العلة في كتاب: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٣/٢٦٦.

٣٦. سورة البقرة: من الآية ٢٥٣.

٣٧. سورة البقرة: من الآية ٢٧٢.

٣٨. سورة إبراهيم: ١١.

٣٩. سورة العنكبوت: ٤.

٤٠. سورة الأنعام: ٣٣.

٤١. ويدخل في المسلك الثالث من مسالك العلة: أي الإيماء والتنبيه. انظر مثلا: الجامع لأحكام وأصول الفقه، ص ٣٢٢-٣٢٣.

٤٢. سورة النور: ١١.

٤٣. سورة العنكبوت: ٥٣.

٤٤. سورة الحشر: ٢.

٤٥. سورة البقرة: ٢٨.

٤٦. سورة البقرة: ٢٥٦.

٤٧. سورة الأنعام: ١٠٤.

٤٨. سورة المائدة: من الآية ٥١.

٤٩. سورة الأعراف: ٩٦.

٥٠. سورة الطلاق: ٢-٣.

٥١. سورة الإسراء: ٥.

٥٢. ﴿فإذا جاء وعد الآخرة﴾: هذه جملة شرطية معطوفة على الأولى ﴿فإذا جاء وعد أولاهما...﴾، وجواب جملة الشرط هذه -الثانية- محذوف تقديره: بعثنا عليكم عبادًا.

٥٣. سورة الإسراء: ٦-٧.

٥٤. سورة النساء: ١٢٣.

٥٥. سورة المائدة: ٥٤.

٥٦. سورة التوبة: ٣٩.

٥٧. وإذا: ظرفية متعلقة بجوابها المقدر: انقسمتم. والجملة الشرطية مستأنفة

٥٨. سورة آل عمران: ١٥٢.

٥٩. إذا: ظرفية شرطية متعلقة بـ(قالوا)

٦٠. سورة الأنعام: ٣١.

٦١. وجملة جاءتهم جواب الشرط

٦٢. سورة يوسف: ١١٠.

٦٣. وجملة ﴿فليمدد﴾ جواب الشرط الأولى.

٦٤. وجملة ﴿فسيعلمون﴾ جواب الشرط الثانية.

٦٥. سورة مريم: ٧٥.

٦٦. وغالبا يكون صدر هذه الجمل بـ(كم) الخبرية التي تدل على التكرار، و(كأين) بمعنى كم الخبرية.

٦٧. سورة الحج: ٤٨.

٦٨. سورة القصص: من الآية ٥٨.

٦٩. سورة الأعراف: ٤.

٧٠. سورة آل عمران: ١٧٩.

٧١. سورة الرعد: من الآية ١١.

٧٢. وغالبا ما يكون صدر الجمل في هذا الباب بنفي أو بالكون المنفي (لم يكن، ما كنا، ما كان)، أي مجيء مشتقات فعل الكون مع (ما) أو (لم)، وقد تأتي بعدها لام الجحود وهي أبلغ، وقد لا تأتي.

٧٣. سورة الشورى: ٥١.

٧٤. سورة النساء: ١٣٧.

٧٥. سورة الحجر: ٤.

٧٦. سورة الأنفال: ٦٠.

٧٧. سورة فاطر: ٦.

٧٨. سورة الأنعام: ١٥٢.

٧٩. سورة يونس: ١٢.

٨٠. سورة الأحقاف: ٢٥.

٨١. سورة النور: ٥٥.

٨٢. سورة الصافات: ١٧١-١٧٣.

٨٣. سورة القصص: ٨٢.

٨٤. والقصص في القرآن الكريم على أنواع ثلاثة: ١- قصص الأنبياء السابقين عليهم وعلى نبينا الصلاة والسلام. ٢- قصص الأمم والأحداث الغابرة ٣- قصص السيرة النبوية المحمدية .

٨٥. سورة التوبة: ٢.

٨٦. منهاج التقوى على ضوء السنن الإلهية، محمد معمر جابري، مؤسسة النحوي وجدة /المغرب، ص٩٨.

٨٧. مع قصص السابقين في القرآن، ص ٢.

٨٨. سورة يوسف: ١١١.

٨٩. سورة الرعد: ٣١.

٩٠. سورة سبأ: ١٥-١٧.

٩١. تفسير السعدي، ص٦٧٧-٦٧٨.

٩٢. سورة الأنبياء: ٧٦-٧٧.

٩٣. الأمثال القرآنية المقصودة في درسنا تلك التي جاء بعضها إلحاح على الاعتبار بها واستنباط الدروس منها، أو تلك التي جاءت في سياق القصص القرآني.

٩٤. سورة إبراهيم: من الآية ٢٥.

٩٥. سورة الزمر: ٢٧.

٩٦. سورة الحشر: من الآية ٢١.

٩٧. سورة النحل: ١١٢-١١٣.

٩٨. سورة الأنفال: ٢٩.

٩٩. سورة محمد: ٧.

١٠٠. دفاع عن التاريخ الإسلامي، ص ١٠٥-١٠٦.

١٠١. سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب في النهي عن العينة، ٣٤٦٢.

# ضوابط اللغة العربية في مكونات المجتهد

أ. د. عبد الرزاق عبد الرحمن السعدي
الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

## تمهيد:

لم يختلف أحد من الأصوليين والفقهاء ممن قرروا شرط الاجتهاد والإفتاء في أن اللغة العربية ضرورة تشكل واحدا من مكونات المجتهد ولوازم المفتي.

لكنَّ آراءهم اختلفت في المستوى المطلوب الذي ينبغي أن يصل إليه المجتهد ويتصف به المفتي من اللغة العربية، فهل يكفي أن يعلم مبادئ العربية دون تبحر فيها؟ أم أنه لا يكون أهلاً للاجتهاد والإفتاء إلا من خلال الإبحار في لجج اللغة والغوص في أعماقها.

ثم أيٌّ من الفنون العربية المتنوعة ينبغي أن يتمكن منها المجتهد ويتعرف عليها المفتي؟ فهناك نحوٌ وصرفٌ ولغةٌ وأدبٌ وبلاغةٌ وغيرها من العلوم العربية، فأيٌّ منها يطالب باستيعابها حتى يصح اجتهاده وتقبل فتواه؟.

هذا ما يظهره هذا البحث من خلال ماتقرره مصادر الاختصاص، مقتصراً الحديث عن المجتهد فقط.[1] والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

## ١. تعريف المجتهد

لغة: المجتهد اسم فاعل، وفعله الماضي اجتهد، ومضارعه يجتهد، ومصدره الاجتهاد.

وأصل الفعل الثلاثي ((جَهَدَ يَجْهَدُ)) فزيد فيه حرفان الهمزة والتاء، ومثله: اقتصد يقتصد اقتصاداً فهو مُقْتَصِدٌ.

والجهد -بفتح الجيم وضمها- الطاقة والوسع، وقيل: الجَهْدُ -بالفتح- المشقة، والجُهْد- بالضم- الطاقة والوسع، ومنه قوله تعالى: ﴿والذين لا يجدون إلا جُهدهم﴾ (التوبة: ٧٩) أي: طاقتهم.

والاجتهاد، والتجاهد بذل الوسع والمجهود في

طلب الأمر، برد القضية التي تعرض من طريق القياس إلى الكتاب والسنة.[1]

واصطلاحاً: المجتهد هو المسلم البالغ العاقل الفقيه الذي يبذل وسعه في نيل حكم شرعيّ عمليّ بطريق الاستنباط، وله ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها.[2]

## ٢. شروط المجتهد:

ذكر الأصوليون شروطاً وصفات ينبغي أن تتوفر في المجتهد حتى يحق له الاجتهاد وتصح آراؤه، ويكون قدوة يقتدى به، ومذهباً يُتبع، وقد قسموا الشروط إلى نوعين: شروط ثابتة، وشروط متغيرة.

أما الشروط الثابتة: فهي التي يجب أن توجد في المجتهد، سواء أكان مجتهداً جزئياً، أم مجتهداً مطلقاً، وهي شروط كثيرة منها: أن يكون عالماً من اللغة والنحو ما يحسن به الفهم.

وأما الشروط المتغيرة: فمنها: أن يكون حافظاً فاهماً لجميع آيات الأحكام وأحاديث الأحكام.[1]

ومن الشروط التي قررها علم أصول الفقه في المجتهد ما يأتي:[2]

١ - الإسلام.

٢ - العقل.

٣ - العلم بمقاصد الشارع وأصول الناس وما جرى عليه عرفهم وما فيه صلاح أو فساد.

٤ - القدرة على معرفة علل الأحكام، وقياس الأشباه على الأشباه.

٥ - المعرفة الكاملة بالدليل العقلي وهو البراءة الأصلية، والتكليف به حتى يرد صارف عنها من كتاب أو سنة أو إجماع.

٦ - العلم بلسان العرب وتذوق كلامهم، ومعرفة قواعدهم، وعلى هذا الشرط يرتكز هذا البحث، أما الشروط الأخرى ففيها تفصيلات وآراء ومذاهب يمكن أن تبحث تفاصيلها في بحوث مستقلة.

## ٣. هل يشترط في المجتهد أن يكون عربياً؟

لا يشترط أن يكون المجتهد عربيَّ الأصل والنسب[1]، بل يجوز أن يكون المجتهد من غير العرب نسباً ولساناً، لكنه أتقن العربية إتقاناً يؤهله للاجتهاد بالطريقة التي ذكرها الأصوليون والتي سنأتي إلى ذكرها في هذا البحث.

فإذا ما تعلّم غيرُ العربي العربيةَ واطلع على فصيح اللسان العربي، واستوعب قواعد اللغة العربية بنحوها وصرفها وبلاغتها وفقه لغتها، وأدرك دقائق العربية في مفرداتها وتراكيبها واشتقاقها، وعرف أساليب العرب في مخاطباتهم، وتمكن من معرفة أقسام الكلام وأنواعه ودلالاته فإنه يكون جاهزاً للاجتهاد ومؤهلاً له إذا ما اتصف بالشروط الأخرى اللازمة للاجتهاد.

ثم إننا نجد عدداً من أساطين العربية وأئمتها ورواتها ومنظريها ورواتها من غير العرب، لكنهم ساكنوا العرب وخالطوهم وأتقنوا لغتهم وأساليبهم منذ نعومة أظفارهم، وأن عدداً منهم ولد ونشأ في أحضان العرب الأصليين، فكم من عربي النسب والمنشأ والأصل يجهل لغته وأسرارها ودقائقها في

الوقت الذي يكون فيه غير العربي على درجة عالية من إتقان العربية.

وهكذا تجد في العلماء من برعَ في الفقه والتفسير والحديث وهم من غير العرب، سوى أنهم عاشوا بين العرب وأتقنوا العربية أيما إتقان فنبغ فيهم الفقهاءُ والمجتهدون والمحدثون والمفسرون، وطارت شهرتهم في الآفاق، وخلد التاريخ ذكرهم وأصبح أهل العلم قاطبة عالة على مصنفاتهم في تلك العلوم.

وهنا ينبغي أن نقرر أن العربي في أصله ونسبه ونشأته إذا كان عالماً بالعربية وبثقافتها وأسرارها ومحيطاً بفنونها وعلومها، ومفرداتها وتراكيبها فإنه يكون أقدر من غيره على استنتاج الحكم الشرعي من الكتاب والسنة لما يحمله من فطرة اللغة وأصالة الأسلوب ورصانة التحليل كما هو الحال عن العلماء العرب الذين أبدعوا وبرعوا في ميادين العلم كافة وفي الاجتهاد الفقهي خاصة.

فهذا الإمام الشافعي المطلبي القرشي قد ملأ طباق الأرض علماً وفقهاً واجتهاداً؛ لما يحمله من سمت فطري لغوي أصيل وعلم غزير وفهم عميق، فكان أحد مذاهب الإسلام الفقهية بجدارة وتقدير.

حتى قرر العلماء أن كلامه حجة يكون دليلاً على قيام القاعدة اللغوية عليه، مع أن العصر الذي عاش فيه لا يعدّ عصر احتجاج لقواعد اللغة العربية لفساد بعض ألسنة العرب باختلاطهم مع غيرهم، إلا الشافعي فإن لسانه لم يفسد ولم يختلط.[٧]

قال الأسنوي في حق الشافعي: «وأما العربية فكان فيها هو الكعبةُ والمحجةُ الذي ينطق به فيها حجةٌ، كما شهد به معاصروه من علماء هذا الفن، منهم ابن هشام صاحب سيرة رسول الله ﷺ، .... ولأجل ما ذكرناه من كون كلامه حجة يعبر الإمام أبو عمرو بن الحاجب في تصريفه بقوله: «وهي لغة الشافعي»، كما يقول: «لغة تميم وربيعة، ونحوهما، .... وكيف لا يكون الشافعي أيضاً بهذه الصفة وهو من حرم مكة شرفها الله تعالى، أفخر دور العرب، ونسبُهُ في قريش إلى المطلب أخي هاشم وذلك أشرف النسب، .... فلما اتصف إمامنا رضي الله عنه بما وصفناه ولنشتمل على ما ذكرناه كان مذهبه أصح مذاهب الأئمة مدركاً وأرجحها مسلكاً، وإن كان كلٌّ منهم إمام هدى، وبه يقترب إلى الله ويقتدى، رضي الله عنهم أجمعين ورضي عنا بهم» اهـ كلام الأسنوي.[٨]

وقد نُسِبَتْ إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى بعضُ الأخطاء اللغوية على اعتبار أنه فارسيُّ الأصل، مما حمل على القول بأنه غير مجتهد لعدم معرفته باللغة العربية.

فقد قال الغزالي: «وأما أبو حنيفة فلم يكن مجتهداً؛ لأنه كان لا يعرف اللغة وعليه يدل قوله: ((ولو رماه بأبو قُبيس))[٩]. وهذا الذي ذكره الغزالي ساقه الجاحظ بطريقة أخرى: وذلك حين سُئِلَ أبو حنيفة عمن ضرب رأس رجل بصخرة فقتله، أتقيدُهُ به؟ -والقَوَدُ معناه القصاص- قال لا، ولو ضرب رأسه بأبا قُبيس».[١٠]

كما ذكر إبراهيم الحربي الحنبلي (ت٢٨٥هـ) أن أبا حنيفة طلب النحو في مستهل حياته العلمية وكان كثيراً ما يلتزم جانب القياس فيه، وقد أراد

أن يجمع ((كلب)) على ((كلوب)) بدلاً من ((كلاب)) قياساً على ((قلب وقلوب)) فلم يستقم عنده، وعند ذلك انصرف عن دراسة النحو وأعرض عنه جانباً.(٢١)

إن مثل هذه النقول عن أبي حنيفة لا تقف صامدة أمام النقد العلمي ولا تثلم من مكانة أبي حنيفة العلمية ولا تخدش في متانته العربية وذلك للأسباب الآتية:

١ - إن أبا حنيفة عاش بين العرب واتقن العربية وله ذوق رفيع في أساليبها.

٢ - هناك مصنفات في اللغة العربية تسبت لأبي حنيفة ومنها كتاب ((المقصود في فن الصرف)) الذي يعدّ من الكتب المعتمدة في هذا العلم.

٣ - إنّ تضارب الروايات في بعض هذه النقول يدعو إلى الشك في صحتها فالإمام الغزالي يذكر أن أبا حنيفة قال: ((بأبو قُبيس)) والعربي يرويها: ((بأبا قبيس)) كما تقدم.

٤ - إن أبا حنيفة عاش في أواخر القرن الهجري الأول وإلى منتصف القرن الثاني الهجري وهو عصر وضعت فيه قواعد العربية ونشأت فيه المدارس النحوية ولو كان أبو حنيفة بهذا المستوى الضعيف في اللغة العربية لتناقل ذلك الناس ولم يقبلوا مذهبه ولَزَنُّوا اجتهاده.

٥ - ما نقل عن أبي حنيفة لو سلمنا بصحته فإنه لا يشكل لحناً ولا يدل على جهل باللغة العربية، بل يدل على سعة اطلاع بلهجات العرب، ففي قضية ((أب)) وهو من الأسماء الخمسة له وجه نحوي مأثور عن العرب لكنه ليس المشهور أو الأفصح وهذا أمر معروف في كتب النحو.

وأما جمع ((كلب)) فإنه يجمع جمع قلة على أكلُب، ويجمع جمع كثرة على كلاب، وورد جمعه كثرة على كلوب مثل: كَعْب وكُعُوب.

إذاً ليس فيما نقل ما يلحق بأبي حنيفة طعناً في سلامة عربيته.

وأخيراً فإننا لو سلمنا بأن ما ذكر أخطاءٌ لغوية - مع أنها ليست كذلك - فإنها لا تقدح في معرفة أبي حنيفة بالعربية، فكم من لغوي أو نحوي يعدّ إماماً في علمه وقع في هفوات لغوية إما نسياناً أو سهواً ومع ذلك فلا أحد يقدح في مكانتهم العلمية مما حمل بعض العلماء على الكتابة في هذا، فقد عقد ابن جني في كتابه الخصائص باباً سماه: ((باب سقطات العلماء))، وعقد الجاحظ في كتابه البيان والتبيين باباً سماه: ((باب اللحن)).

### ٤. ضابط مستوى العربية في المجتهد:

اتفقت كلمة العلماء من الأصوليين واللغويين وتوحدت آراؤهم وأجمعت مذاهبهم على أن المجتهد ينبغي أن يكون عارفاً بلسان العرب، وموضوع خطابهم، وذلك شرط متفق عليه في صحة اجتهاده وقبول مذهبه، لأنه بهذا الشرط يكون متمكناً من تمييز الأحكام التي مرجعها إلى اللغة العربية كصريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبينه، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه، وما إلى ذلك من قضايا اللغة العربية، قال أبو زهرة: «اتفق علماء الأصول على ضرورة أن يكون [المجتهدُ

المستنبطُ] على علم باللغة العربية، لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربي ولأن السنة التي هي بيانه جاءت بلسان عربي».[11]

لكن العلماء اختلفت آراؤهم وتباينت كلمتهم في ضابط اللغة العربية الذي ينبغي أن يتحقق في المجتهد، وفي درجة معرفته بقواعد اللغة، فهل يطلب منه أن يكون في العربية على مستوى عالٍ رفيع يضاهي به قادة العربية كالخليل وسيبويه والكسائي وأمثالهم؟ أم يكفي أن يكون على درجة أدنى من ذلك بقليل أو كثير؟.

ويمكن حصر آراء العلماء فيما يأتي:

**الرأي الأول: لا تحديد للمستوى:**

يرى بعض العلماء أن يكون المجتهد عارفاً باللغة العربية على الوجه الذي يتيسر به فهم خطاب العرب، دون أن يحدد المستوى المطلوب تحديداً دقيقاً، قال الماوردي بحق اللسان العربي: «ومعرفة لسانه فرض على كلِّ مسلم من مجتهد وغيره، وقد قال الشافعي رحمه الله: على كلِّ مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جُهده في أداء فرضه، وقال في [القواطع]: معرفة لسان العرب فرض على العموم في جميع المكلفين، إلا أنه في حق المجتهد على العموم في إشرافه على العلم بألفاظه ومعانيه، أما في حق غيره من الأمة ففرض فيما ورد التعبد به في الصلاة من القراءة والأذكار لأنه لا يجوز بغير العربية».[12]

وقال الماوردي: «فإن قيل: إحاطة المجتهد بلسان العرب تتعذرُ؛ لأن أحداً من العرب لا يحيط بجميع لغاتهم فكيف نحيط نحن؟ قلنا: لسان العرب وإن لم يُحط به واحدٌ من العرب فإنه يحيط به جميع العرب، كما قيل لبعض أهل العلم: من يعرفُ كُلَّ العلم؟ قال: كُلُّ الناس، والذي يلزم المجتهدَ أن يكون محيطاً بأكثره ويرجع فيما عزب عنه إلى غيره، كالقول في السنة، وقد زلَّ كثير بإغفالهم العربية، كرواية الإمامية: ((ما تركناه صدقةً)) بالنصب، والقدرية: ((فحجَّ آدمَ موسى)) بنصب آدم».[13]

وقال الماوردي في موضع آخر عند ذكره شروط المجتهد: «أن يكون عارفاً بلسان العرب وموضوع خطابهم ... فَلْيَعْرِف القدر الذي يفهم به خطابهم وعاداتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميِّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبيَّنه، وعامِّه وخاصِّه، وحقيقته ومجازه».[14]

**الرأي الثاني: تحديد المستوى بحد الكفاية لفهم النصوص:**

هناك من حدد المستوى المطلوب معرفته من اللغة العربية في المجتهد، فحدد بعضهم المواضيع المطلوبة، وحدد آخرون مستوى الكتاب المطلوب استيعابه.

قال الأستاذ أبو إسحاق: «ويكفيه من [اللغة] أن يعرف غالب المستعمل ولا يشترط التبحر، ومن [النحو] الذي يصحُّ به التمييز في ظاهر الكلام كالفاعل والمفعول والخافض والرافع وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات والوصل والفصل، ولا يلزم الإشراف على دقائقه».[15]

وقال ابن حزم في كتابه [التقريب] يكفيه معرفةُ ما في كتاب الجُمل لأبي القاسم الزَّجاجي، وبفصل

بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها.

وقال ابن دقيق العيد: «واشتراط الأصل فيه متعيِّن، لأن الشريعة عربية متوقفة على معرفة اللغة، نعم، لا يشترط التوسع الذي أُحدث في هذا العلم، وإنما المعتبر معرفة ما يتوقف عليه فهم الكلام».[17]

قال حسبُ الله في ذكر شروط المجتهد: «العلم باللغة العربية وطرق دلالتها على المعاني، ولا يكون ذلك إلا لمن زاول علومها المختلفة واطلع على كثير من آثار فصحائها إلى الحدّ الذي يميز به بين الخاص والعام، والحقيقة والمجاز، والمحكم والمتشابه، وغير ذلك، وما تتوقف على معرفته القدرة على الاستنباط، ولا يلزم أن يصل في معرفة اللغة إلى مرتبة الخليل وسيبويه والأصمعي وغيرهم من أئمة اللغة العربية، بل يكفيه القدر اللازم لفهم النصوص فهماً صحيحاً».[18]

**الرأي الثالث: تحديد المستوى بحد الاجتهاد في اللغة والتبحر فيها:**

حدد الغزالي القدر الذي يجب معرفته من العربية فقال: «إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة درجة الاجتهاد».[19]

وقد علق الشيخ أبو زهرة على نص الغزالي هذا بقوله: «ومن هنا يفهم أن الغزالي يشترط العلم الدقيق والتبحر في اللغة حتى يصل في علمه بها إلى درجة الاجتهاد فيها، وإلى درجة أن يضاهي في فهمها العربي، وليس من شأن العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق كلها، وكذلك المجتهد في العربية والمجتهد في الأحكام الفقهية، فليس علمه باللغة علم استيعاب لكل مفرداتها وأساليبها واستعمال قبائلها المختلفة فإن ذلك ليس في مقدور أحد، إنما علم المجتهد يجب أن لا يتقاصر عن معرفة أسرارها في الجملة وذلك لأنَّ الأحكام التي يتصدى المجتهد لاستنباطها وعاؤها أدقُّ الكتب وأبلغُها، ولابد لمن يستخرج الأحكام من أن يكون عليماً بأسرار البلاغة؛ ليتسامى إلى إدراك ما اشتملَ عليه من أحكام».[20]

ويذهب الشاطبي إلى رأي قريب من رأي الغزالي فيقول: «وإذا فرضنا مُبْتَدِئاً في فهم اللغة العربية فهو مبتدئٌ في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإذا انتهى إلى الغاية في العربية كان ذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجةً، فمن لم يبلغ شأوهُ فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصَّرَ فهمه لم يكن حجة ولا كان قوله مقبولاً».[21]

ندرك من كلام الشاطبي هذا أنه رتب الباحثين في الشريعة بمقدار مرتبتهم في فهم اللغة العربية وبمقدار إحاطتهم بأسرار البيان العربي ودقائقه وهو توصيف دقيق فإنه على قدر فهم الباحث في الشريعة لقواعد اللغة وأساليبها تكون قدرته على استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة.

يقول الشيخ أبو زهرة معلقاً على كلام

ضوابط اللغة العربية في مكونات المجتهد

الشاطبي: «وإن ذلك الكلامُ معقولٌ في ذاته؛ لأن المجتهد حجة لغير المجتهد، ولا يبلغ هذه المرتبة إلا من يكون قد بلغ مرتبة قريبة ممن تكون أقوالهم حجة وهم الصحابة الأعلام، والأئمة الذين تلقوا عنهم وتوارثوا علمهم من بعدهم وكلهم كان إماماً في العربية بقدر إمامتهم بالفقه، وقد كذب وافترى من ادعى جهل بعضهم بالعربية». [١١]

وقد خصص الحافظ العراقي التبحر في اللغة العربية بالحروف التي تختلف عليها المعاني أما غير الحروف فيكتفي بالدرجة الوسطى التي سيأتي ذكرها فيقول: «واعتبر السبكي المعرفة باللغةالعربية الدرجة المتوسطة، أي: لا يكفي في ذلك الأقل، ولا يحتاج إلى بلوغه الغاية في ذلك، بل يكون بحيث يميز العبارة الصحيحة عن الفاسدة والراجحة عن المرجوحة، أما الحروف التي تختلف عليها المعاني، فيجب التبحر والكمال ويكتفي بالتوسط فيما عداها ويجب في معرفة اللغة الزيادةُ على التوسط؛ حتى لا يشذَّ عنه المستعمل في الكلام في غالب اللغة». [١٢]

**الرأي الرابع: تحديد المستوى بفهم اللغة العربية فهماً صحيحاً:**

حدد بعض العلماء مستوى العربية التي تُشترط في المجتهد بأن يكون فاهماً فهماً صحيحاً لكلام العرب، دون أن يكون حافظاً مستوعباً جامعاً لكل ذلك، بل يكفي أن تكون له القدرة على الرجوع إلى المسائل اللغوية في مضانها ومصادرها ليتعرف عليها عند حاجته إليها.

قال أبو العينين: «العلم باللغة العربية لكي يتمكن من تفسير القرآن وتفسير السنة النبوية، فكلٌّ منها نزل بلسان عربي، فعلى المجتهد علمها ليكون استنباطه صحيحاً وليس المراد أن يكون حافظاً لها كحفظ أئمتها ولا جامعاً كجمعهم، بل يكون فهمه صحيحاً كفهمهم ليتمكن من الوصول إلى ما يريده ويكون عنده ذوق في فهم الأساليب». [١٤]

**الـرأي الخامس: تحديد المستوى بالوسط:**

قال ابن السبكي في جمع الجوامع في بيان درجة المجتهد من اللغة العربية: «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية». إن كلامه صريح في تحديد علم المجتهد في العربية بالدرجة الوسطى، وهذا يعني عدم التبحر في العربية وعدم التدني في معرفتها، ولكن يبقى هذا التحديد مجهولاً غير منضبط. [١٥]

### ٥. ضابط علوم العربية في المجتهد:

أسلفنا القول بأن العلماء اتفقت كلمتهم على ضرورة تحقق معرفة اللغة العربية في تكوين المجتهد، ولا يقبل اجتهاد من كان جاهلاً بهذه اللغة إطلاقاً، كما أسلفنا القول في آرائهم بالمستوى المطلوب في معرفة اللغة، وهنا نتبين أيّ فن من فنون العربية ينبغي على المجتهد أن يكون عارفاً به، فإن فنون العربية كثيرة أوصلها بعضهم قديماً إلى اثني عشر فناً، أما في عصرنا فإن فنون العربية تشعبت وتكاثرت إلى أكثر من هذا العدد، وفيما يأتي بيان ذلك:

وقد ذكر العطار بيتين من الشعر جمع فيهما علوم العربية وهما: [١٦]

تحوٌ وصـرفٌ عـروضٌ بـعـده لـغـةٌ

ثم اشتقاقٌ وقَرْضُ الشعرِ إنشاءُ

كـذا المعاني بيـانُ الخط قافيـةٌ

تاريخُ هذا [لِعِلْمِ العُرْبِ إحْصاءُ]

ولا يخفى ما في هذا العدّ من تسامح فإن قَرْضَ الشعر من قواعد علم العروض والإنشاء ناتج عن العلم بالعربية.

## ٦. تحديد علوم العربية في المجتهد:

تفاوتت آراء العلماء فيما هو المطلوب من المجتهد معرفتُه من علوم اللغة العربية، فقد حدد بعضهم ذلك باللغة والنحو فقط، وحدد آخرون اللغة والنحو والتصريف فقط، وتوسع آخرون فأضافوا إلى هذه العلوم علم البلاغة أيضاً، وذهب بعضهم إلى ضرورة معرفته بعلم اللغة وفقه اللغة وبخاصة حين يبحث موضوع اللغة أتوقيفيّة أم وضعية وقضايا اللغة الأخرى من الاشتراك والترادف والتضاد وغيرها، وتوسع آخرون بضرورة معرفة المجتهد بعلم المنطق أيضاً فإنه يُعَدُّ من فنون العربية وعلومها، وإليك أقوال العلماء:

قال الماوردي: «أن يكون المجتهد عارفاً بلسان العرب وموضوع خطابهم لغةً ونحواً وتصريفاً»[٢٧]. وقال أيضاً: «ويلتحق بالعربية التصريف لما يتوقف عليه من معرفة ابنية الكلم والفرق بينها كما في باب المجمل من لفظ ((مختار)) ونحوه فاعلاً ومفعولاً»[٢٨].

وقال الجويني في المجتهد: أن يكون عارفاً بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة»[٢٩] وقد علق ابن قاوان على كلام الجويني بقوله: «[من النحو] وهو قواعد تعرف بها أحوال الكلمات من التراكيب والاعراب والبناء، [واللغة] وهي ألفاظ مفردة يقصد بها معانيها الحقيقية والمجازية مع تمييز تلك الألفاظ والمعاني بعضها عن بعض فيدخل فيها الصرف، وأما المعاني والبيان فهو داخل في النحو واللغة لأنه غير مستقل في الحقيقة لكونه أسراراً أو نكاتٍ لهما» اهـ.[٣٠]

وقال أحمد إبراهيم بك: «والشرط الأول أن يكون عالماً بالكتاب -أي: القرآن- بأن يعرفه بمعانيه لغة وشريعة، فيعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الإفادة، ويكون ذلك إما بالسليقة بأن ينشأ نشأة عربية بين فصحاء العرب ويتذوق لغتهم ويكون كأحدهم، وإما بمعرفة اللغة والصرف والنحو والبيان والمعاني بطرق التعلم والممارسة ...»[٣١].

وقد ذكر الدكتور بدران أبو العينين أن معرفة اللغة العربية شرط في المجتهد إما بالسليقة وإما بمعرفة علوم العربية من نحو وصرف ومعان.[٣٢]

وقد حدد ابن السبكي العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها بطريقة عمومية تترك الباب مفتوحاً أمام المجتهد ليطلع عليها فقال: «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية»[٣٣] ويمكننا القول بأن هذا من باب عطف العام على الخاص، فاللغة خاص وهو علم قائم بذاته، والعربية عام يشمل فنون العربية بأسرها نحواً وصرفاً وبلاغة وغيرها.

وقال أبو منصور: «ولابد أن يكون -أي: المجتهد- عالماً بشرائط الحدّ والبرهان والنحو واللغة والتصريف»، وهذا كلام يدل على أن

معرفة علم المنطق من ضرورات المجتهد فكلمة ((الحد)) مصطلح منطقي يدخل تحت باب ((القول الشارح)) في علم المنطق، وكلمة ((البرهان)) هو الآخر مصطلح منطقي يدخل تحت باب ((القياس)) في علم المنطق.[٣٠]

كما أن الحافظ العراقي قال في المجتهد: «أن يكون عارفاً بلغة العرب وبالعربية أي: وهو النحو إعراباً وتصريفاً ... وبالبلاغة، لأن الكتاب والسنة في غاية البلاغة، فلابد من معرفتها ليتمكن من الاستنباط».[٣٥]

وقال الأسنوي في شروط المجتهد: «علم العربية من اللغة والنحو والتصريف، لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيره».[٣٦]

ويرى الغزالي أن العلوم التي تعرف بها طرق استثمار النصوص والاستنباط منها أربعة وهي:

١ - الأدلة والبراهين المنتجة.

٢ - معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب.

٣ - معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة.

٤ - معرفة رواية السنة وتمييز الصحيح منها عن غيره.

ويعلق الغزالي على معرفة اللغة العربية بأنَّ المراد منها اللغة والنحو بالقدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدّ يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقتهُ ومجازه وغيرها.

أما الرازي فيقول في شروط المجتهد: «معرفة النحو واللغة والتصريف لأن شرعنا عربي، فلا يمكن التوصل إليه إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولابد في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد فيه من معرفة الكتاب والسنة».[٣٧]

## ٧. المباحث اللغوية التي يتعين على المجتهد معرفتها:

إن المجتهد حين يخوض غمار الاجتهاد في كتاب الله المجيد وسنة رسوله المطهرة، يكون مضطراً إلى معرفة كمٍّ كثير من قواعد اللغة العربية وفنونها المتنوعة ويمكن تحديد العلوم العربية التي يحتاجها المجتهد من خلال سبر المباحث اللغوية التي يتعامل معها لفهم الكتاب والسنة، وقد عني الأصوليون بهذه المباحث تفصيلاً وتأصيلاً مما يبرهن على سعة معرفتهم باللغة العربية وعلى تأكيدهم بأن المجتهد ينبغي أن يحيط بها علماً ليصح اجتهاده وتقبل آراؤه، وبعكسه فلا يقبل له رأي ولا يُقرّ له بمذهب ولا يعتد باجتهاده.

وفيما يأتي تصنيف سريع للمباحث اللغوية التي تناولها الأصوليون في مصنفاتهم الأصولية:

### أولاً- المباحث النحوية والصرفية في أصول الفقه:

١. تقسيم الكلام إلى اسم وفعل وحرف.

٢. تقسيم الفعل إلى ماضٍ ومضارعٍ وأمرٍ ونهيٍ.

٣. التأكيد.

٤. حروف المعاني معانيها وعملها كالواو، والفاء، ولم، ومن، ومَن، وإلا، وإلى، وحروف النفي،

وأيّ، وما، وأم، وحتى، ومتى، وأين، وحيث، وإذ، وإذا، وغيرها.

٥. الصفة ومفهومها.

٦. الشرط اللغوي والشرط الشرعي ومفهومهما.

٧. العدد ومفهومه.

٨. الاستثناء.

٩. الحال.

١٠. الأعلام.

١١. الجملة وأنواعها.

١٢. الفاعل.

١٣. المفعول.

١٤. عوامل الرفع والنصب والخفض.

١٥. العطف.

١٦. الإعراب.

١٧. طرق تخصيص العام.

١٨. الجمع المكسر وجمع المذكر والمؤنث السالم.

١٩. الفعل اللازم.

٢٠. الفعل المتعدي.

٢١. الجمع المضاف.

٢٢. رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام.

٢٣. الأمر والنهي.

٢٤. الاشتقاق والمشتق والجامد من الأسماء والأفعال.

٢٥. الجموع.

٢٦. اسم الفاعل.

٢٧. اسم المفعول.

٢٨. تقسيم الأسماء والأفعال.

**ثانياً- المباحث اللغوية في أصول الفقه :**

١ - اللغة توقيفية أم اصطلاحية.

٢ - الترادف.

٣ - الاشتراك.

٤ - دلالة الألفاظ اللغوية والشرعية والعرفية.

٥ - العام.

٦ - الخاص.

٧ - النص.

٨ - الظاهر والمؤول.

٩ - المجمل والمبين.

١٠ - المتشابه.

١١ - المنطوق.

١٢ - المفهوم.

١٣ - طرق معرفة اللغة من نقل متواتر وآحاد وغيرها.

١٤ - غريب الألفاظ.

١٥ - التضاد.

١٦ - عبارة النص.

١٧ - إشارة النص.

١٨ - دلالة النص.

١٩ - اقتضاء النص.

٢٠ – ألفاظ العموم.

٢١ – ألفاظ الخصوص.

٢٢ – المطلق.

٢٣ – المقيد.

**ثالثاً- المباحث البلاغية في أصول الفقه:**

١ – تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء، وصيغ العقود والفسوخ هل هي خبر أم إنشاء؟.

٢ – ألفاظ العموم.

٣ – الحقيقة والمجاز وأنواعهما وعلاقاتهما.

٤ – المطلق.

٥ – المقيد.

٦ – الكناية.

٧ – الوصل.

٨ – الفصل.

٩ – التشبيه.

١٠ – الاستعارة.

١١ – وجوه إعجاز القرآن اللغوية.

**رابعاً- المباحث المنطقية في أصول الفقه:**

١ – القياس وطرق صياغة المقدمات والأدلة.

٢ – التعاريف ((الحدود)) بالجنس والفصل والنوع.

٣ – دلالة الألفاظ على معانيها مطابقة أو تضمناً أو التزاماً.

٤ – أقسام الدلالة: وضعية وطبعية وعقلية.

٥ – أقسام الوضعية إلى لفظية وغير لفظية.

## ٨. المجتهد واللغة العربية عند اللغويين:

اتفق اللغويون واجتمعت كلمتهم على أن معرفة اللغة العربية واجبة على كل من يشتغل في الاستنباط من الكتاب والسنة على تفاوت في القدر الذي ينبغي أن يتعلمه وينال به معرفةً بهذه اللغة، وفيما يأتي بعض أقوال العلماء في ذلك:

١ – ابن فارس اللغوي (ت٣٩٥هـ):

عقد ابن فارس اللغوي في كتابه الصاحبي باباً سماه: [باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية] ذكر فيه أن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلّق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، ولا يمكن أن يستغني أحد منهم عن اللغة العربية، وذلك لأن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جلّ وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بُدّاً.

لكن ابن فارس لا يرى وجوب التبحر في علم اللغة العربية على المجتهد ولا يلزمه الإحاطة بكل ما قالته العرب لأن ذلك غير مقدور عليه، بل ولا يكون إلا لنبي كما قال الشافعي في الرسالة.[٢٨]

ويرى ابن فارس أن الواجب على الفقيه تعلمه من اللغة العربية علم أصول اللغة والسنن -أي: القواعد- التي بأكثرها نزل القرآن وجاءت السنة، وبخاصة الإعراب فإنه الفارق بين المعاني،[٢٩] ولا ضرورة إلى أن يعرف أوصاف الإبل وأسماء السباع ونعوت الأسلحة وما قالته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف.

ويؤكد ابن فارس على ضرورة معرفة الإعراب قائلاً: «ألا ترى أنَّ القائل إذا قال: [ما أحسن زيد] لم يفرق بين التعجب والاستفهام والذم إلا بالإعراب، وكذلك إذا قال: [ضرب أخوك أخانا] و[وجهُكَ وجهُ حُرّ] و[وجهُكَ وجهٌ حرٌّ] وما أشبه ذلك من الكلام المشتبه، هذا وقد روي عن رسول الله ﷺ انه قال: ((أعربوا القرآن))، وقد كان الناسُ قديماً يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرؤونه اجتنابهم بعضَ الذنوب، فأما الآن فقد تجوّزوا حتى إنَّ المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن، فإذا نُبّها قالا: ما ندري ما الاعراب، وانما نحن محدثون وفقهاء، فهما يُسَرّانِ بما يُساءُ به اللبيب، وقد كلمتُ بعض من يذهبُ بنفسه ويراها من فقه الشافعي بالرتبة العليا في القياس، فقلت له: ما حقيقة القياس ومعناه؟ ومن أيِّ شيئٍ هو؟ فقال: ليس عليَّ هذا، إنما عليَّ إقامة الدليل على صحته، فقل الآن في رجل يروم إقامة الدليل على صحة شيئ لا يعرف معناه، ولا يدري ما هو، نعوذ بالله من سوء الاختيار» أهـ كلام ابن فارس.(١)

٢ - ابن جني (ت٣٩٢هـ):

ذهب أبو الفتح عثمان بن جني في معرض حديثه عن أثر اللغة العربية في الاعتقادات الدينية إلى أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها إنما استهواه واستخف حلمَهُ ضعفُهُ في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها.(٢)

٣ - الزمخشري (ت٥٣٨هـ):

ذهب العلامة أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري إلى أن كل علوم الشريعة مفتقرة إلى العربية وأن معظم أبواب أصول الفقه مبنية على اللغة العربية، ويشنع قول من يقول بعدم الضرورة إلى اللغة العربية فيقول في مقدمة كتاب المفصل: «الله أحمدُ على أن جعلني من علماء العربية، وجبلني على الغَضَبِ للعرب والعصبية(٣)، وأبى لي أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز، وأنضوي إلى لفيفِ الشعوبية(٤) وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يُجدِ عليهم إلا الرَّشق بألسنةِ اللاعنين، والمشق بأسنّةِ الطاعنين، وإلى أفضل السابقين والمصلين، أوجه أفضلَ صلوات المصلين، محمد المحفوفِ من بني عدنان بجماجمها وأرحائها، النازل من قريش في سُرّةِ بطائحها، وآله الطيبين أدعوا بالرضوان لهم وأدعوه على أهل الشقاق لهم والعدوان، ولعل الذين يغضون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أنْ يخفضوا ما رفع الله من منارها، حيث لم يجعل خِيرةَ رسلهِ وخيرَ كتبهِ في عجم خلقه ولكن في عربه، لا يبعدون عن الشعوبية منابذة للحق الأبلج، وزيغاً عن سواء المنهج، والذي يُقضى منه العجبُ حالُ هؤلاء في قلةِ إنصافهم وفرطِ جورهم واعتسافهم، وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها وعلمَي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّنٌ لا يُدفَع ومكشوف لا يَتقنّع، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنياً على علم الإعراب، والتفاسيرُ مشحونةٌ بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين، والاستظهارُ في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فَسْرِهمْ وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم، وبه

تقطر في القراطيس أقلامهم وبه تُسْطَرُ الصكوكُ والسجلاتِ حكامُهم، فهم متلبسون بالعربية أيْةَ سلكوا، غير منفكين منها أينما وجّهُوا كلّ عليها حيث سُيِّروا، ثم انهم في تضاعيف ذلك يجحدون فضلها، ويدفعون خَصلها، ويذهبون عن توقيرها وتعظيمها، وينهون عن تعلمها وتعليمها، ويمزقون أديمها، ويمضغون لحمها، فهم في ذلك على المثل السائر: [الشعير يُؤكل ويُذمّ]، ويدعون الاستغناء عنها وأنهم ليسوا في شق منها، فان صحّ ذلك فما بالهم لا يطلّقون اللغة رأساً والإعراب، ولا يقطعون بينها وبينهم الأسباب؟! فيطمسوا من تفسير القرآن وآثارهما، وينفضُّوا من أصول الفقه غبارهما، ولا يتكلموا في الاستثناء فإنه نحوٌ، وفي الفرق بين المعرَّف والمنكَّر فإنه نحوٌ، وفي التعريفين: تعريف الجنس وتعريف العهد فإنهما نحو، وفي الحروف كالواو والفاء وثم ولام الملك ومن التبعض ونظائرها، وفي الحذف والاضمار، وفي أبواب الاختصار والتكرار، وفي التطليق بالمصدر واسم الفاعل، وفي الفرق بين إنْ، وأنّ، وإذا، ومتى، وكلما، وأشباهها مما يطول ذكرها فإنّ ذلك كله من النحو.

وهلا سفّهوا رأيَ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله فيما أودَعَ كتابَ الإيمان(١٤)، ومالهم لم يتراطنوا(١٥) في مجالس التدريس وحِلَق المناظرة، ثم نظروا هل تركوا للعلم جمالاً وأبْهَةً وهل أصبحت الخاصةُ بالعامة مشبهةً وهل انقلبوا هُزْأةً للساخرين وضُحْكَةً للناظرين؟!»(١٦).

### ٩. رأي الباحث:

مما تقدم ظهر أن العلماء تحدثوا في عربية المجتهد من ثلاثة جوانب: جانب اتفقوا فيه وأجمعوا عليه وهو حتمية معرفة المجتهد باللغة العربية؛ لأنها مكون أساسٌ من مكوناته، وشرط مهمٌ من شروط قبول مذهبه واجتهاده، ولا يقبل اجتهاد جاهل باللغة العربية. أما الجانبان اللذان تفاوتت فيهما آراؤهم فَهُما:

أ – مدى المستوى اللغوي الذي ينبغي أن يكون عليه المجتهد؟

ب – وما العلوم العربية التي يلزمه معرفتها؟

وقد تقدم تفصيل القول في ذلك.

ويتفق الباحث في الجانب الأول مع جمهور العلماء؛ لأنه ليس باستطاعة أحد أن يقول غير هذا، فالمجتهد يتعامل مع نصوص عربية هي الكتاب والسنة، وعلمه بالعربية يعني علمه بهذه النصوص، كما أن جهله باللغة العربية يعني جهله بهذه النصوص.



أما رأي الباحث في الجانبين الآخرين فهو لا يخرج عن عموم ما ذكره العلماء، غير أن الباحث يزيدها تخصيصاً وإيضاحاً، فيرى في جانب المستوى اللغوي عند المجتهد أنه لابد أن يكون على درجة عليا واطلاع واسع في اللغة العربية، ويعني بذلك أن يكون دارساً للقواعد وأمثلتها وأنواعها وأوجهها، مدراكاً دقائقها وأسرارها، حافظاً معظمها مستظهراً بعض شواهدها، ولا يعني بذلك أن يكون المجتهد مستوعباً كل اللغة العربية محيطاً بها إحاطة كاملة كإحاطة السوار المعصم فإن ذلك ليس بمقدور أحد، لكنه يكون خبيراً بمضان المسائل وأماكن بحثها في

كتب اللغة، بحيث لو عرضت له مسألة لغوية لم يحفظها من قبل فإنه يستطيع ودون تردد أن يعود إلى أماكن وجودها في الكتب المدونة ويستخرج منها ما يريده وما يحتاج إليه من القضايا التي تخدمه في الاستنباط. ويستند الباحث في رأيه هذا على ما ورد عن الإمام مالك حين سئل عن حوالي أربعين مسألة فأجاب عن أربعة منها وأخبر عن الأسئلة الباقية بأنه لم يطلع عليها. فهل معنى ذلك أن الإمام مالك لا يصلح للاجتهاد؟ كلا بل هو إمام دار الهجرة وهو عربي الأصل والنسب والمنشأ وهو خبير بمضان المسائل عليم بطرق معرفتها قادر على إيجاد إجابات لها. أما العارفون بمبادئ اللغة المبسطة الجاهلون بقواعدها وشواهدها وأوجهها فلا يحق لهم الاجتهاد لأنهم غير قادرين على معرفة اللغة معرفة صحيحة فلا يستطيعون اجتهاداً ولا استنباطاً.

أما ما يراه الباحث في جانب عدد العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها فإنّ ما تقدم من مسرد مريح للمواضيع التي بحثها العلماء في أصول الفقه والتي هي عدّة المجتهد وآلته في الاجتهاد، فإن الباحث يرى أنّ على المجتهد معرفة خمسة علوم من علوم العربية وفروعها وهي: ١ - علم النحو ٢ - وعلم الصرف ٣- وعلم اللغة وفقهها ٤ - وعلم البلاغة بياناً ومعانياً وبديعاً ٥- وعلم المنطق العربي الإسلامي.

ويستند الباحث في هذا الرأي إلى دراسته المتأنية في مباحث علم أصول الفقه، فإن من لا يعلم شيئاً عن هذه العلوم الخمسة لا يفهم قواعد أصول الفقه فهماً واعياً، ولا يدركها ادراكاً سليماً فكيف له أن يجتهد بدونها؟ والله أعلم.

## نتائج البحث:

توصل البحث إلى نتائج متعددة منها ما يأتي:

١ - إجماع الأصوليين واللغويين على أن معرفة اللغة العربية مُكَوِّنٌ أساسٌ في المجتهد ولا يصح اجتهاده بدونها، ولا يقبل مذهبه من غيرها.

٢ - تفاوتت آراء العلماء في المقدار الذي ينبغي أن يحصل عليه المجتهد من اللغة العربية والدرجة التي ينبغي أن يكون عليها فرأى بعضهم أنه ينبغي أن يكون متبحراً فيها كأئمة اللغة العربية كالخليل وسيبويه والأصمعي وغيرهم، ويرى آخرون المعرفة الوسطية باللغة العربية، ويرى فريق آخر معرفة حد الكفاية في فهم النصوص، وقد بين الباحث رأيه في ذلك.

٣ - تعددت آراء العلماء في عدد العلوم العربية التي ينبغي على المجتهد معرفتها فأكثرهم يركز على النحو والصرف واللغة والبلاغة، ويذهب بعضهم إلى إضافة علم المنطق لوجود مباحث في أصول الفقه تتعلق بهذه العلوم، وقد بين الباحث ما يراه في هذه القضية.

٤ - ثبت أن مباحث أصول الفقه اللغوية التي يمارسها المجتهد في اجتهاده مباحث تتعلق بالنحو والصرف والبلاغة واللغة والمنطق، ولا تتعلق بعلوم العربية الأخرى، كالعروض وتاريخ الأدب وغيرهما، لذا لزم معرفة هذه العلوم التي هي آلة الاجتهاد.

## التوصيات والمقترحات:

بعد هذه الجولة المنهجية في مكونات المجتهد، يوصي الباحث بما يأتي:

١ - تعميق الدراسات اللغوية بأنواعها في أقسام الكتاب والسنة وأقسام الفقه وأصول الفقه وإعداد منهج مناسب في علم النحو والصرف واللغة والبلاغة، لتدريسه طلبة تلك الأقسام.

٢ - تدريس المنطق العربي الإسلامي لطلاب أقسام اللغة العربية، والكتاب والسنة، والفقه وأصوله.

٣ - استحداث مادة لطلاب الدراسات العليا خاصة بشروط المجتهد ومواصفاته بالتركيز على علوم اللغة العربية.

* * *

### مصادر البحث وهوامشه

١ - كان المقرر أن يكون موضوع البحث عن المجتهد والمفتي، ولدى العمل فيه ظهر أنه سيكون طويلاً فاقتصرت على المجتهد فقط.

٢ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور (ت٧١١هـ)، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، ج٢، ص٢٩٦، (جهد). الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (ت٣٧٩هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، ج٢، ص٢٢٩، (جهد).

٣ - الاسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الاسنوي (ت٧٧٢هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي (ت٦٨٥هـ)، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، لبنان بيروت، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، ج٢، ص١٠٢٦. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق د. محمد محمد تامر، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٨٨. حسب الله، علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مصر القاهرة، دار الفكر العربي، ط السابعة، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص٦٨.

٤ - بن سلامة، أبو إسلام مصطفى بن محمد بن سلامة، التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، مطابع الطوبجي، ط الرابعة، ١٤١٦هـ، ص٤٨٦.

٥ - انظر تفاصيل شروط المجتهد في المصادر الآتية: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج٤، ص٤٩٢. ابن فاوان، الحسين بن أحمد بن محمد الكيلاني الشافعي المكي المعروف بابن فاوان (ت٨٨٩هـ)، التحقيقات في شرح الورقات، تحقيق د. الشريف سعد بن عبدالله، الأردن، دار النفائس، ط الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، ص٦٠٢. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق د. عبدالله جولم النيبالي وشبير أحمد العمري، لبنان بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ج١، ص٤٦١. آل تيمية، أبو البركات عبدالسلام بن تيمية (ت٦٥٢هـ)، وولده أبو المحاسن عبدالحليم بن عبدالسلام (ت٦٨٢هـ)، وحفيده أبو العباس أحمد بن عبدالحليم (ت٧٢٨هـ)، المسودة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، لبنان بيروت، دار حزم، ط الأولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، ج٢، ص٩٢١. ابن يوسف، أبو منصور الحسن بن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبدالحسين محمد علي، لبنان بيروت، دار الاضواء، ط الثانية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، ص٢٤٣. السبكي، تاج الدين عبدالوهاب السبكي، جمع الجوامع، مع شرحه للمحلي، وحاشيته للبناني، لبنان بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م، ج٢، ص٣٨٢. العطار، الشيخ حسن العطار، حاشية العطار على شرح المحلي لمتن جمع الجوامع للسبكي، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة

قديمة بدون تاريخ، ج٢، ص٤٢٢. الغزالي، حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المستصفى من علم الأصول، دار احياء التراث العربي، ط الاولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ج٢، ص١٩٧. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الرازي (ت٦٠٦هـ)، المحصول في علم الأصول، تحقيق د. طه جابر العلواني، لبنان بيروت، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، ج٦، ص٢١. أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه، مصر القاهرة، دار الانصار، ص٢٠٧. ابو زهره، الشيخ محمد أبو زهره، أصول الفقه، مصر القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، ص٣٠٢-٣٠٦. بدران، د. بدران أبو العينين بدران، أصول الفقه الإسلامي، طبع مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية، ص٤٧٧.

٦- السعدي، د. عبدالقادر عبدالرحمن السعدي، أثر الدلالة النحوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، الأردن عمان، دار عمار، ط الأولى، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، ص٢٦.

٧- النووي، الإمام يحيى بن شرف الدين النووي، تهذيب الاسماء واللغات، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ج١، ص٥٠.

٨- الاسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الاسنوي (ت٧٧٢هـ)، الكوكب الدري في تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية، تحقيق د. عبدالرزاق السعدي، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، ط الاولى، ١٤٠١هـ ١٩٨١م، ص٥١-٥٥.

٩- الغزالي، الإمام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق د. محمد حسن هيتو، لبنان بيروت، دار الفكر، ط الاولى، ص٤٧١.

١٠- الجاحظ، عمرو بن بحر محبوب الجاحظ (ت٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، تحقيق حسن السندوبي، مصر، المطبعة الرحمانية، ط الثانية، ١٣٥١هـ ١٩٣٢م، ج٢، ص١٢٨-١٢٩.

١١- البغدادي، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، لبنان بيروت، دار الكتاب العربي، ج١٣، ص٣٢٢. يوهان فك، العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمه د. رمضان عبدالتواب، مصر، مكتبة الخانجي، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ص٧٢.

١٢- أبو زهرة، أصول الفقه، ص٣٠٢.

١٣- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (ت٤٥٠هـ)، البحر المحيط، ج١، ص١٩٢.

١٤- المصدر السابق: ١٩٢/١.

١٥- المصدر السابق: ١٨٩/٢.

١٦- المصدر السابق: ١٨٩/١.

١٧- المصدر السابق.

١٨- حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص٦٨-٨٢.

١٩- الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٧١.

٢٠- أبو زهرة، أصول الفقه، ص٣٢٢.

٢١- الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، الموافقات، ج١، ص١٧١.

٢٢- أبو زهرة، أصول الفقه، ص٣٢٢.

٢٣- العراقي، الحافظ ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبدالرحيم العراقي (ت٨٢٦هـ)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق محمد تامر حجازي، لبنان بيروت، دار الكتب العلمية، ط الاولى، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م، ص٦٩٥.

٢٤- بدران، أصول الفقه الإسلامي، ص٤٧٩.

٢٥- ابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢.

٢٦- العطار، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، ج٢، ص٤٢٢.

٢٧- الماوردي، البحر المحيط، ج١، ص١٨٩.

٢٨- المصدر السابق وأصل مختار ((مُخْتَيَرٌ)) بفتح الياء إذا كان اسم مفعول، وبكسرها إذا كان اسم فاعل، وذلك لا يظهر عند قلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ويبقى الفارق تقديراً.

٢٩- الرملي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي (ت٩٥٧هـ)، غاية المأمول في شرح ورقات الأصول،

تحقيق عثمان يوسف، لبنان بيروت، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٢٦هـ ٥ ٢م، ص٢٢٥.

٢ - ابن قلوان، التحقيقات في شرح الورقات، ص٢ ٦- ٢ ٦.

٢١ - أحمد إبراهيم بك، علم أصول الفقه الإسلامي، ص١٧٧.

٢٢ - ابو النينين، أصول الفقه الإسلامي، ص١٧٧.

٢٣ - ابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٢٢١.

٢٤ - ابن يوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص٢١٣.

٢٥ - القرافي، الغيث الهامع، ص٦٩٥.

٢٦ - الاسنوي، نهاية السول، ج٢، ص٣٧ ١.

٢٧ - الرازي، المحصول في علم الأصول، ج٦، ص٢١.

٢٨ - الشافعي، الرسالة، ص٤٢.

٢٩ - ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، طبع عيسى البابي الحلبي، ١٩٧٧م، ص ٥-٥٦.

٤ - ابن فارس، الصاحبي، ص٥٥-٥٦.

٤١ - ابن جني، الخصائص، ج٢، ص١٥١.

٤٢ - يعني بالعصبية قرابته من العرب لأن الاقارب يرتبط بعضهم ببعض كربط العصب المفاصل كما قال ابن يعيش.

٤٣ - يعني بالشعوبية -بضم الشين- القوم الذين يصغرون شأن العرب كما قال ابن يعيش.

٤٤ - يعني به صاحب أبي حنيفة رحمه الله فقد ألف الشيباني كتاباً سماه [الجامع الكبير] وفيه كتاب الإيمان الذي ذكر فيه مسائل بناها على أصول العربية. ابن يعيش، شرح المفصل، ج١، ص١١.

٤٥ - الرطانة: التكلم بغير العربية.

٤٦ - الزمخشري، ابو القاسم محمد بن عمر الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، المفصل، شرح موفق الدين بن يعيش النحوي (ت٦٤٣هـ)، بيروت، عالم الكتب، ج١، ص٢-١٥.

# رحلات المغامرين العرب في المحيط الأطلسي

## (دلائل الولوج إلى الأمريكتين قبل كولومبس)

أ. حسني عبد المعز عبده عبد الحافظ
الدقهلية – مصر

**مقدمة:**

يشار دائماً إلى كريستوف كولومبس، باعتباره صاحب الفضل الأوّل في اكتشاف العالم الجديد (الأمريكيتين)، والحقيقة أن هذا الادعاء يبتر الجُزء الأهم من قصة الاكتشاف، والتي اعترف كولومبس نفسه بها، ألا وهي أن رحلات عديدة سبقته إلى هذا العالم الجديد، والفرق بينه وبين من سبقوه، أنه جاء ومن خلفه المُستعمرون الجُدد، بينما هم تاجروا، وتصاهروا، وامتزجوا اجتماعياً مع السُّكان الأصليين.. وبحسب ما أفصح به كولومبس، في مُذكّراته، فإنه أصرّ على أن يكون ضمن طاقم رحلته الاستكشافية مُترجماً يُجيد اللغة العربية، فقد كان على يقين بأنه سيستفيد منه!!.

في هذه الدراسة، نلقي الضوء على رحلات المغامرين العرب في المُحيط الأطلسي، ونقدّم الدلائل والبراهين، التي تؤكد الوجود العربي الإسلامي في الأمريكتين، قبل كولومبس.

### المُحيط الأطلسي في كتابات الجغرافيين العرب

لقد اهتم غير واحد من الجغرافيين العرب بالمُحيط الأطلسي، وعرفوا عنه الكثير من المعلومات، التي دوّنوها في مؤلفاتهم، بل رأينا منهم من رسم خرائط له مبيّناً فيها الممرات الملاحية، ومناطق الصيد الممتدة على السواحل الغربية لأوروبا، وكذا السواحل الإفريقية، ولعل ما كتبه ورسمه أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، عن هذا المُحيط، كان مُهماً، وجديراً بالتأمل والاهتمام، لتصحيح المسار التاريخي للكشوف البحرية، لقد خلُص القول بأن «العقل يقضي بوجود جُزء معمور، في الجانب الغربي من الكرة الأرضية»، ورسم المسعودي خريطة، بيّن فيها العديد من جزر المحيط الأطلسي، ثم مُسطّحاً كبيراً سماه الأرض المجهولة،.. وفي كتابه الموسوم (مسالك الأبصار)، تحدث الجغرافي

ابن فضل الله العمري، عن وجود أرض في الجانب الآخر من بحر الظلمات (المُحيط الأطلسي)، ونقل عن أبي الثناء محمود أبو القاسم الأصفهاني (ت٧٤٩هـ): لا أمتنع أن يكون ما انكشف عنه الماء من جهتنا، مُنكشفاً في تلك الجهة ولا أمتنع أن يكون به من الحيوان والنبات والمعادن، مثل ما عندنا، أو من أجناس أخرى، وللجغرافي ابن الزيات خريطة مهمة، مازالت مكتبة قصر الإسكوريال في مدريد، تحتفظ بها حتى الآن، وفيها ظهرت السواحل الشرقية للأمريكيتين... وفي مُصنّفه (خريدة العجائب وفريدة الغرائب)، الذي فرغ من تدوينه عام ١٣٣٥ م - توجد النسخة الأصلية منه في المكتبة الوطنية بباريس - أورد العالم الجغرافي ابن الوردي، معلومات مُثيرة للدهشة، حول جُزر المحيط الأطلسي، ومناطق في أمريكا الجنوبية، لم يصلها أي أوروبي، إلا بعد قرنين على الأقل، لقد تحدث عن الأرض الكبيرة، التي تقع شرق جزر الخالدات (جزر الكناري)، وقال أنها تزخر بالمياه والأشجار والذهب، وأن كثرة الذهب جعل أهل هذه الأرض يقايضونه فيما بينهم، بالسلع الرخيصة، كالأقمشة والخرز والحجارة المُلوّنة، ثم تراه يتحدث عن سُكّان هذه الأرض، ببشرتهم المائلة إلى الحُمرة، وشعورهم الطويلة، وعاداتهم وتقاليدهم، كما لو كان يعيش بينهم، إنهم خلق كالنساء، عيونهم كالبرق الخاطف، ووجوههم مُحترقة، يتكلمون بكلام غير مفهوم، ولباسهم ورق الشجر، يحاربون الدواب البحرية، ويأكلونها- أليست هذه الأوصاف، تنطبق على الهنود الحمر..؟! - ثم تراه يتحدث عن العقاب الأمريكي، قائلاً: إنه جنس من الطيور، على هيئة العُقبان، ذو مخالب تصيد دواب البحر،

وكانت قمة الخرائط التي رسمها المسلمين للمحيط الأطلسي والأرض الجديدة، قد أنجزت على يد الملاح الشهير حاجي أحمد، والذي يُعرف في الغرب باسم «بيري رايس»، ويعود الانتهاء من رسمها إلى العام ١٥١٣م، والحقيقة أن ما رسمه حاجي خليفة، ليس خريطة واحدة، بل بالأحرى خريطتان – يحتفظ بهما متحف طوبكابي في اسطنبول إلى الآن- الأولى لغرب أوروبا، وغرب أفريقيا، والسواحل الشرقية من الأمريكيتين والثانية لسواحل الأطلسي، المُمتدة من جرونلاند وحتى فلوريدا وفي هاتين الخريطتين ظهرت لأول مرة بعض الخصائص التضاريسية للأمريكيتين، كما ظهرت مواضع ممرات مائية وأنهار، لم يكتشفها أحد من الأوروبيين، إلا خلال الأعوام ما بين ١٥٤٠ - ١٥٦٠ م، وكان حاجي قد ذكر بأنه استقى معلومات خريطته النادرة هذه، من حوالي تسعين خريطة رسمها الجغرافيين والرحالة الأندلسيين والمغاربة، الذين سبقوه.

## رحلة خشخاش

وهي من الرحلات العربية الشهيرة في المحيط الأطلسي، قائدها بحار مسلم، سكن في قرطبة، ونهل من معارفها، يدعى خشخاش بن الأسود، ذكره كل من البكري، والحميري، بشيء عن تفاصيل رحلته، لقد اصطحب معه مجموعة من الرُفقاء، وأبحر من دلبا (بالوس)[1]، في صيف عام ٨٨٩م (إبان حكم الخليفة عبد الله بن محمد للأندلس، والذي امتد من عام ٨٨٨ إلى ٩١٢م)، وتوغل شرقاً في المحيط الأطلسي، ورسى على غير جزيرة من الجزر المُتناثرة في هذا المحيط، لأخذ قسط من الراحة، والتزود بما لذ وطاب من ثمارها، وبينما يكاد يُعطي أوامره لأعوانه، يرد

القدوع للعودة، إذ به يُشاهد من بعيد طيور تحوم في السماء، فأيقن بأن هذه الطيور لا مناص من أرض تؤويها، عندئذ أمر أعوانه بمواصلة التوغُّل شرقاً، إلى أن وصل لأرض واسعة مجهولة، عاد منها بكنوز كثيرة.. وبحسب رواية المسعودي، فإن خبر خشخاش مشهور عن أهل الأندلس».

وقد أشار إلى أهمية رحلة خشخاش هذه، المؤرخ الأسباني خوان بيرنيط، وذكر أنه ربما وصل إلى الشواطئ الأمريكية، كما أكد أيضاً على أهميتها، المؤرخ الروسي أغناطيوس يوليا نوفتش كراتشكوفسكي، إلا أنه لم يُشِر إلى وصول خشخاش للعالم الجديد، بل قال بلفظه: «إن النقطة التي بلغها خشخاش وأعوانه، هي مجال للتخمين والافتراضات».

### الفتية المغررين... ورحلتهم

ولعل الرحلة العربية الأشهر، في المحيط الأطلسي، والتي كُتِبَ حولها الكثير من البحوث والدراسات التاريخية، تلك الرحلة التي شارك فيها ثمانية شُبّان، أبناء عمومة، لُقبوا بالمغررين، أي المخاطرين، انطلقوا من ميناء لشبونة، وذكر خبرهم الجغرافي والمؤرخ أبو حامد الغرناطي، كما ذكرهم الإدريسي، قائلاً: من مدينة لشبونة، كان خروج المغررين، في ركوب بحر الظلمات، ليعرفوا ما فيه، وإلى أين انتهاؤه، كما تقدم ذكرهم ولهم في مدينة لشبونة، بموضع قرب الحمة، درب منسوب إليهم، يُعرف بدرب المغررين وذلك أنهم اجتمعوا، فأنشأوا مركباً حمّالاً، وأدخلوا فيه الماء والزاد، ما يكفيهم لأشهر، ثم دخلوا في أول طاروس الريح، فجروا بها نحواً من أحد عشر يوماً فوصلوا إلى بحر غليظ الموج، كدر الروائح، كثير القروش قليل الضوء، فأيقنوا بالتلف فردوا قلاعهم في اليد الأخرى، وجروا مع البحر في نهاية الجنوب اثني عشر يوماً، فخرجوا إلى جزيرة الغنم، وفيها من الغنم مالا يأخذه عدد ولا تحصيل، وهي سارحة، لا راعي لها ولا ناظر إليها، فنزلوا بها، فوجدوا عيناً جارية، وشجرة تين بري، ثم ساروا مع الجنوب اثني عشر يوماً أخرى، إلى أن لاحت لهم جزيرة، فنظروا فيها إلى عمارة وحرث، فقصدوا إليها، فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم زوارق هناك، فأُخذوا وحُمِلوا في مراكبهم، إلى مدينة على ضفة البحر، فأُنزِلوا بها، فرأوا فيها رجالاً شُقراً زُعراً، شُعور رؤوسهم سبطة، وهم طوال القدود، ولنسائهم جمال عجيب، فاعتقلوا فيها ثلاثة أيام، ثم دخل عليهم في اليوم الرابع، رجل يتكلم باللسان العربي، وسألهم عن حالهم، وفيما جاؤوا، وأين بلدهم، فأخبروه بكل خبرهم، فوعدهم خيراً، وأعلمهم أنه ترجمان الملك، فلما كان في اليوم الثاني من ذلك، حتى أحضروا بين يدي الملك، فسألهم عن الأخبار والعجائب.. فلمّا علم الملك ضحك، وقال للترجمان: خبّر القوم أن أبي أمر قومًا من عبيده يركبون هذا البحر، وأنهم جروا في عرضه شهرًا.. ويتواصل الإدريسي، في وصفه لرحلة الشُبّان المغررين، وما لاقوه من أهوال، كادت تُهلكهم، إلى أن وصلوا موطنهم، ليحكوا خبرهم.

وفي ضوء ما سرده الإدريسي، حول مسار رحلة المغررين في المحيط الأطلسي، نضع بين يدي القارئ، عدة نقاط:

- إن زمن الرحلة، التي قام بها الشبان المغررين، بلغت نحو ثمانية وثلاثين يوماً أي ما يزيد بثمانية أيام عن رحلة كريستوف كولومبس (٣٣يوما).

- بحساب متوسط السُرعة اليومية ١٠٠كم، فإن الشبان المغررين، قطعوا نحو ٣٨٠٠كم، وهي مسافة كافية الوصول إلى شواطئ العالم الجديد، بل والتوغل في الداخل، بعيداً عن الشواطئ.
- إذا كان الشبان المغررين، لم يصلوا العالم الجديد، فأين إذن وصلت سفينتهم، بعد قطعها هذه المسافة الطويلة..؟!

لقد كتب العلامة مصطفى الشهابي، دراسة قيمة حول هذه الرحلة، أكّد خلالها أن هؤلاء الشبان نجحوا بالفعل في الوصول إلى إحدى جزر أمريكا الجنوبية، في البحر الكاريبي أو الأنتيل. وكتب متز METZ ، أن هؤلاء الشبان وصلوا إلى أقصى الغرب، وقد أطلق عليهم «المُغرّبين»، أي الضاربين في الغرب... في حين يرى بيزلي Beazley أن الجزيرة الأولى التي وصلوها، هي ماديرا Madeira، بينما الجزيرة الثانية، لا تتجاوز إحدى جزر الكناري Canaries ، وهذا الرأي أوجد مُبررات لمعارضته، كونه لا يستقيم مع زمن الرحلة ولا المسافة التقديرية لها.

## رحلات المسلمين الأفارقة

ولم تقتصر الرحلات الأطلسية، على هاتين الرحلتين، بل ثمة رحلات عديدة أخرى، ذكرت بشيء من الاقتضاب في المصادر التاريخية، منها رحلة ابن فاطمة، التي أوردها كلٌ من ابن سعيد وأبو الفداء، وعلق عليها المؤرخ الأسباني خوان بيرنيط، ورحلة أبو فرّوخ الغرناطي، التي انطلقت في فبراير عام ٩٩٩م، وتوغّلت غرباً، ثم عادت في مايو من ذات العام ( ٩٩٩م ) ، ورحلة زين الدين علي بن فضل المزندرلي، التي قام بها عام ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م، وغيرها.

ولا تقل أهميّة، تلك الرحلات التي قام بها مسلمين أفارقة، تجوّلوا في جل الجزر الأطلسية، ووصلوا العالم الجديد، وتركوا آثارهم هناك، كما سنتعرف بعد قليل. منها رحلة أو بالأحرى بعثة استكشافية، أورد بعض تفاصيلها ابن فضل الله العمري، في (مسالك الأبصار)، حيث كان سُلطان مملكة مالي الإسلامية، يعتقد بوجود أرض خلف بحر الظلمات، وأن هذا البحر مهما اتسع؛ فلا مناص أن هناك أرضاً عامرة، مسكونة مثل أرضنا لقد قام بتجهيز حملة كبيرة، من عشرات السفن، مُزودة بكل ما يحتاجه البحارة، من ماء وزاد ومعدات، وجعل رجلاً يدعى (الحاج أبو بكر)، قائداً لها، لقد أبحرت السفن باتجاه الغرب، حتى غابت عن الأنظار، وانقطعت أخبار هذه الحملة مدة طويلة، ثم عادت إحدى سُفنها، وعلى متنها قليل من البحارة، الذين استدعاهم السُلطان محمد بن قو، وسألهم عن أمرهم، وماذا جرى لرفقائهم، فحكوا له ما قابلهم من أهوال، وأن بعضهم نزل اليابسة، واستوطن هناك، خوفاً من الهلاك أثناء العودة؛ إلا أن السلطان لم يُصدقهم، وجهز حملة كبيرة تضمنت نحو ألفي سفينة للرجال، وألف سفينة للزاد والمعدات، غادر بها الساحل الغربي لأفريقيا، من جهة السنغال، وتوغل في مياه المحيط ثم غاب.. ولم يعد أحد من أفراد هذه الحملة، بما فيهم السلطان نفسه، الذي خلفه على حكم مالي الإسلامية، السلطان منسي بن موسى.

## (دلائل وبراهين)

إن وصول العرب والمسلمين إلى العالم الجديد، لم يعد أمراً مشكوك فيه، وإذا افترضنا جدلاً، أن معظم هذه الرحلات الأطلسية، لم تصل إلى

العالم الجديد: أليس من المنطق أن واحدة منها - أو أكثر - نجحت بالفعل في الوصول (١٩).. إن الإدعاء بغير ذلك، فيه إجحاف كبير بحق أجدادنا، وجهودهم الاستكشافية، وإليكم المزيد من الأدلة والبراهين:

■ بعد دراسة مُستفيضة أجراها (عام ١٩٥٥م) د. جيفر بزّ، أستاذ العلوم الأثرية، في جامعة (ويتراتر سترانذ) بجنوب إفريقيا، حول أصول الهياكل البشرية، التي تم العثور عليها في ولاية غرانذة البرازيلية، أكد على أنه من الخطأ نسب اكتشاف أمريكا إلى كولومبس، لأن العرب هم في الواقع الذين اكتشفوها، قبله بمئات السنين. لقد اهتدينا من خلال ما عثرنا عليه من هياكل بشرية، أن جلها يعود إلى أشخاص ذوي أصول عربية، أتوا من شرق أفريقيا، واستوطنوا البرازيل».

وفي محاضرة ألقاها عالم الأجناس د. ماسوري، بجامعة أوتو، أشار إلى أنه على يقين، بوصول العرب إلى العالم الجديد، قبل كولومبس بـ ٥٠٠ سنة على الأقل، وأنه توصّل إلى ذلك، بعد عثوره في كهوف (الباهاما)، بخليج المكسيك، على جماجم تعود لسكان عرب، استوطنوا المنطقة قبل ٥٠٠ سنة على مجيء كولومبس.

■ عثر في الهندوراس، على قبيلة أفرادها من ذوي البشرة السمراء، دينها الإسلام، ويُطلق عليها لقب إمامي AL mamy ذكرها فيرديناندو كولومبس، أخو كريستوف، كما ذكرها وتحدّث عنها بعد ذلك، المؤرخ الفرنسي كوفي cauve، في كتابه الموسوم (البربر في أمريكا)، وقال أن الكلمة مُحرّفة من كلمة (إمام) العربية، كما عُثِر على قبيلة أخرى تدعى مارا بطاناس Marapitanas المُحرّفة من كلمة (المُرابطين).. وفي الأكوادور، ثمة قبيلة تُدعى زاموراس Zamoras، التي اقتُبس اسمها من كلمة (أزمور)، وهي بلدة مغربية، تقع عند مصب الربيع.

■ ذكر الباحث البريطاني باسيل دافيد سن في كتابه Lost cities Africa، أن العالم الدكتور ليو ويتر، من جامعة هارفارد الأمريكية، قدم دعماً غير مباشر، للتأكيد على وصول العرب إلى العالم الجديد قبل كولومبس حيث أشار إلى وجود تشابه عرقي ولغوي بين سكان ساحل إفريقيا الغربي وسكان أمريكا الأصليين، من الهنود الحمر المقيمين في خليج المكسيك، إلا أن ما قاله ليو ويتر لم يجد الاهتمام الكافي.. وجاء من بعده د. إيفان سرتيما، من جامعة ريتكرز، في نيوجرسي، الذي أكّد في أكثر من محفل، على أن هناك مسلمين وصلوا إلى أمريكا قبل كولومبس»... ويشير أنستاس الكرملي إلى «أن العرب لهم السبق، على سائر الأمم، في معرفة خواص تيار الخليج الحار، في المحيط الأطلسي، لقد أدركوا أن حركته من أيرلندة إلى المكسيك، ومن هذه إلى تلك، فكانوا يركبونه من موطن إلى موطن، بحيث أدهشوا سكان جزر المانش، أي جزر القصدير، وأهالي جزيرة أيرلندة، فكانوا إذا ظعنوا إلى أنحاء المكسيك، مكث بعضهم فيها، وعاد الباقون منهم إلى بلادهم، راكبين متن ذلك التيار».

■ دوّن المؤرخ الصيني (هوي لين لي)، دراسة مطولة حول الكشوف البحرية أورد فيها أن



رحلات المغامرين العرب في المحيط الأطلسي

البحارة العرب تمكنوا بسفنهم الكبيرة من عبور الأطلسي، ورسوا على شواطئ العالم الجديد حاملين معهم الكثير من النباتات ذات الموطن الأفريقي مثل الباباي والجوافة والأناناس. في عددها الصادر بشهر فبراير سنة ١٩٥٦م، أوردت مجلة (العالم اليوم)، التي تصدر في واشنطن، دراسة مُطوّلة، خلصت فيها إلى التأكيد على أنّ شعبي الأزد والمايا، وهما من الشعوب الأمريكية القديمة، تتسم حضارتهما بالطابع الشرقي... وأوردت المجلة العديد من المظاهر العربية الأصل، التي كانت مُنتشرة بين الشعبين.. وفي عددها الصادر بشهر إبريل ١٩٦٠م، أوردت مجلة نيويورك الأمريكية، أن ثمة وثائق تاريخية، تم العثور عليها في جنوب الولايات المتحدة، ولم يكشف النقاب عنها، ولا عن تفاصيلها بعد، إلاَّ أن ما تسرب منها يؤكد على أن العرب كانوا في العالم الجديد قبل العام ١١٠٠م، وفي تصريح أدلى به أحد السائحين،

■ ونشرته جل الصحف البرازيلية، الصادرة يوم ١٨ فبراير ١٩٦٩م، أكد على أنه بينما يتجول في المجاهل الغربية للبرازيل، إذ به يصل إلى تجمّع قبلي غريب الأطوار والعادات واللسان، وأنه عرف من زعيم هذا التجمع، أن جميع الأفراد يصومون شهراً في العام، وأن لهم صلاة خاصة، قبل أدائها يقومون بغسل أيديهم ووجوههم وأرجلهم، ولما سألهم السائح عن أصلهم، أكد زعيم القبيلة أنه لا يعرف عن ذلك شيء، وأن آبائه وأجداده كانوا يقيمون هنا، منذ زمن بعيد...!!

■ يُشير المؤرخ برتن كلدانه، إلى أنه عندما زار الريف المكسيكي، اندهش من كم الكلمات العربية الأصل، التي ينطق بها السكان، ومنها لفظ الجلالة (الله) Alla ، وطوفان TuFe، وحوربة HouLi، وكُحل KohL، وحوالة avaia، وعوار avaare، وأمير البحر AmeiraL. وبحسب دراسة للمؤرخ لووبتي Leo Winey، فإن القاموس اللغوي للهنود الحمر يحتوي على مئات من الكلمات العربية التي يعود تاريخ معرفتهم بها إلى العام ١٢٩٠م.

■ في كتابه «القصة الأمريكية» ساق العالم الدكتور باري فيل Barry Fen من جامعة هارفارد مجموعةً من البراهين التي تدعم الوصول العربي لأمريكا قبل كولومبس ومنها اكتشافه لمدارس إسلامية في فالي أف فاير valley of Fire، والان سبر ينغز Allan springs، ولوغو مارسينو Logo mar sino، وكيهول Keyhole، وكانيون canvon، وواشو washo، وهيكيسون سوميت باس Hkcison summit، في نيفادا Nevada، وميمبرز فالي Mimbers vallez، في المكسيك، وتيبر كانو Tipper canoe، في ولاية أنديانا Indianan... وميسا فيردي Mesa Verde، في كولورادو Colorado وأكد على أن هذه المدارس، يعود تاريخها إلى ما بين ٧٠٠ : ٨٠٠م - كما أشار إلى أنه يوجد منقوشاً على الصخور، في المناطق الغربية العارة لأمريكا نصوصاً ورسوماً بيانية وخرائط، تمثل أطلالاً من مجموعة مدارس، وكانت لغة النقوش هي اللغة العربية لشمال إفريقيا، وقد تضمنت العلوم المنقوشة الكتابة والقراءة والحساب والدين والتاريخ والجغرافيا والفلك وعلم الملاحة..ويضيف د باري فيل " إن

في كل من الولايات المتحدة وكندا أكثر من (٥٦٥) اسماً لمناطق قرى ومدن وجبال وأنهار وبحار كلها ذات أصول إسلامية وعربية منها (٤٨٤) في الولايات المتحدة الأمريكية و(٨١) في كندا.

■ أورد المؤرخ الانجليزي دي لاس في كتابه الموسوم (الفكر العربي، ومكانته في تاريخ الغرب) أنه لم يعد يُساوره أدنى ريب، الروايات المُتداولة، حول اكتشاف العرب لأمريكا قبل كولومبس، وأكد على أنها «روايات صحيحة»، وبحسب لفظه «وإذا لم يكن من أدلة على ذلك، فإنه يكفيني ما عرفته عن التفوق الكبير والخبرة الواسعة، التي كان العرب يمتلكونها في مجال الملاحة البحرية» وتراه يتساءل بلفظه: «متى يأتي اليوم الذي سيعود فيه هذا الاكتشاف لأصحابه؟!»

## كولومبس... واعترافاته

وإذا لم تكن كل الأدلة والبراهين، التي أوردناها سلفاً، غير كافية على تأكيد الولوج العربي الإسلامي، في العالم الجديد، قبل كولومبس... فإليكم المزيد من الأدلة والبراهين، ولكن هذه المرة باعتراف كريستوف كولومبس نفسه:

■ يقول كولومبس في مذكراته، أنه كان دائم الإطلاع على معارف العرب الجغرافية، وأنه استفاد منها كثيراً، واعتبرها مصدراً رئيسياً يُعوّل عليه.

■ ذكر أنه لم يكن يخطر بباله، أن يكتشف أرضاً جيدة، بل يُثبت للعالم أنه قادر على الوصول إلى الهند، عن طريق الغرب، وإثبات كروية الأرض بشكل علمي، ولهذا السبب جاءت تسميته لسُكان أمريكا الأصليين «الهنود الحمر» (!!)... وكان كولومبس قد اعترف أنه نقل عن العرب صورة الأرض الكروية، مثل ما كتبه البيروني حول كروية الأرض، وابن خرداذبة الذي قال: «إن الأرض مُدورة كتدوير الكرة، موضوعة في جوف الفلك، كالمحة في جوف البيضة» وابن رسته الذي قال: «والأرض مستديرة أيضاً، كالكرة المُصمتة في جوف الفلك، والدليل على ذلك أن الشمس والقمر وسائر الكواكب، لا يوجد طلوعها، ولا غروبها، على جميع مَن في نواحي الأرض في وقت واحد، بل يُرى طلوعها على المواضع المشرقية، قبل غيبوبتها عن المغربية»، والمقدسي الذي قال: «إن الأرض كروية، وإن خط الاستواء يُقسمها نصفين، وإن مُحيطها مُقسّم إلى ٣٦٠ درجة طولية، و١٨٠ درجة عرضية».

■ اعترافه بأنه عندما قرر عبور الأطلسي، لجأ إلى نفر من أهل الخبرة في الملاحة البحرية، ممن لهم علاقة قوية بالمسلمين، أمثال القبطان مارتن ألونسو بنزون Martin Alonso Pinzon الذي قاد سفينة بينتا pinta، وأخوه فابسينتي Vicente، الذي كان يقود سفينة نينا Nina، ومن المعلوم تاريخياً، أن عائلة بنزون، كانت تربطها علاقات قوية، بملك الدولة المرينية في المغرب، أبو زيان محمد الثالث.

■ لكونه كان يدرك بأن عرباً مسلمين، سبقوه في خوض المحيط الأطلسي، وأن منهم من استقر في جُزره البعيدة، فقد حرص كولومبس أن يصطحب معه مترجماً يُجيد اللغة العربية، يدعى طويس توتوره، وكان لهذا المُترجم أثر كبير في تسهيل مهام كولومبس، خاصة

في المناطق التي شُوهدت فيها قبائل، تُمارس عادات وتقاليد تُشبه عادات وتقاليد بلاد المورة، ومُثبت تاريخياً - من خلال المُذكرات التي أشرنا إليها سلفاً - أن كولومبس أمر مُترجمه، بأن يكتب رسالة بالعربية، لزعيم إحدى هذه القبائل، جاء فيها: «يا صاحب السيادة - يقصد زعيم القبيلة- إن الملكة إيزابيلا، ملكة أسبانيا وقشتالة، تُهديك السلام، وتطمح أن يكون بينها وبين بلادك علاقات صداقة».

- كان كولومبس، قد اعترف بأنه حرص على الاستعانة، بالعديد من الآلات البحرية والفلكية العربية، مثل ذات المحلقة، والإسطرلاب، والبوصلة كما أنه استعان بخرائط لغير واحد من راسمي الخرائط العرب، منها خريطة للمسعودي (٨٧٥- ٩٥٧م)، تضمنها كتابه الموسوم «أخبار الزمان».
- ذكر كولومبس، أنه لمّا وصل إلى هيسبانيولا (كوبا حالياً)، أخبره السُكان الأصليون بأنهم كانوا على علاقة تجارية قوية، مع عرب أفارقة، وأنهم كانوا يبتاعون منهم رؤوس الحراب، المُغطاة بمعدن أصفر، كان الهنود الحمر يسمونه «غواني Guanine»، وهي كلمة أصلها من غرب إفريقيا، وتعني الذهب المخلوط بمعادن أخرى.. ويذكر كولومبس، أنه أحضر إلى أسبانيا، مجموعة من هذه الغواني، وبفحصها تبين أنها تحتوي على ١٨ جزءاً من الذهب (٥٦,٢٥ ٪) وستة أجزاء من الفضة (١٨و٧٥ ٪)، وثمانية أجزاء من النحاس (١٥ ٪)، وهي نفس النسبة التي توجد في المعادن، المنتشرة بغرب إفريقيا.

في الثاني عشر من أكتوبر عام ١٤٩٢م، نزل كولومبس إلى إحدى جزر الباهاما، فوجد أن سُكانها يطلقون عليها، اسم (غوان هاني Guanine Hani)، وهي كلمة مُحرّفة من ألفاظ عربيه، حيث أن غوان هي في الأصل «أخوان»، إلا أنه حُوّل اسمها فيما بعد لتصبح «سان سلفادور san Salvador»... وفي كتابه (إفريقيا واكتشاف أمريكا)، الذي طبع عام ١٩٢٠م، ذكر العالم الأمريكي ليو ويتر، «إن كولومبس كان على علم بوجود أقوام الماندينكا Mandinka في العلم الجديد، وأن مسلمي غرب أفريقيا، كانوا منتشرين في منطقة الكاريبي، وفي شمال ووسط الأراضي الأمريكية، بما في ذلك كندا، حيث كانوا يُتاجرون، بل ويتزاوجون، مع أقوام الأيروكويس Iroauois والالكونكوين AL gonaum».

- أورد كولومبس في مذكراته، أنه يوم الاثنين ٢١ أكتوبر عام ١٤٩٢م، وبينما كانت سُفنه مبحرة بالقرب من جيبارا Gibara، إذ به يُشاهد جبلاً على قمته مسجدٌ كبيرٌ.. وذكر أن هذا المشهد، تكرر في أكثر من منطقة ذهب إليها.
- كتب كولومبس أنه في أثناء رحلته الثالثة، التي جرت وقائعها عام ١٤٩٨م، وبعد مُغادرته ترينيداد Trinidad، باتجاه أمريكا الشمالية، شاهد نساء بدويات، يلبسن أغطية للرأس، مُلوّنة ومنسوجة بالقطن المُتناسق، وأن أصل هذه الأغطية غرب أفريقيا، ومنها انتقلت إلى نساء المورة (مسلمي أسبانيا وشمال إفريقيا)، وربما وصلت عن طريقهم إلى العالم الجديد، أو وصلت من غرب إفريقيا مباشرة لقد كانت النساء البدويات، اللاتي شاهدهن كولومبس، يُطلقن على هذه الأغطية اسم «المايزرات

AMAYZARS »، وهي كلمة مأخوذة من اللفظ العربي الميزان، أو المئزر.

■ في دراسة مُهمة، نشرت أجزاء منها صحيفة ديلي كلاريون Daily clarion ، أشار عالم الأجناس ميرا موس، إلى أنه: عندما اكتشف كريستوف كولومبس الهند الغربية، أي جُزر البحر الكاريبي، عام ١٤٩٢م، وجد جنساً من البشر أبيض اللون، خشن الشعر، اسمهم الكاريب، وكان منهم المزارعين، والصيادين في البحر، وكانوا شعباً مُوحداً ومسالماً، يكرهون التعدّي والعنف، دينهم الإسلام، ولغتهم العربية، وجدير بالإشارة، أن تسميته البحر الكاريبي، هي في الأصل عربية، حيث تُنسب إلى أسعد أبو كرب الحميري، وهو أحد من يُنسب إليهم لقب ذو القرنين، وكان ملكاً عربياً، عاش في الجاهلية، وجاء ذكره في العديد من المصادر التاريخية .. كما أن ثمة دراسة لغوية، تُشير إلى أن شبه جزيرة يوكاتا، الواقعة حالياً ضمن الأراضي المكسيكية، يُنسب اسمها إلى يقطان، وهو أحد أجداد بني قحطان.

## خاتمة

لقد أثبتت وقائع التاريخ، أن رحلات المُغامرين العرب، في المحيط الأطلسي، حققت ولوجاً كاملاً، إلى العالم الجديد، ولعل ما أوردناه من أدلة وبراهين، وكذا ما اعترف به كريستوف كولومبس نفسه، كفيلاً بتأكيد السبق العربي الإسلامي، في اكتشاف الأمريكيتين.

ونتساءل:

أما آن الأوان أن يُعاد النظر، في التاريخ لهذا الاكتشاف، وأن يُنسب الحق لأصحابه؟!



## الحواشي :

(١) من المُفارقات أنه ذات الميناء الذي أبحر منه كولومبس.


## أهم المصادر والمراجع المعتمدة

(١) دراسات وأبحاث منشورة لكاتب الدراسة ( حسني عبد الحافظ ):
- العلاقات العربية الصينية إبان العصر الوسيط ( مجلة الفيصل ).
- أمريكا كولومبس لم تكن عذراء ( مجلة الكويت ).
- التفوق البحري عند العرب ( مجلة العلم ).
- دور العرب في تطوير علم الخرائط ( مجلة العلم ).
- أضواء على خريطة بيري رايس ( مجلة العلم ).
- فضل العرب على الحضارة الإنسانية ( مجلة الأزهر ).

(٢) أبو عطية، عبد الفتاح حسن: تاريخ أوروبا وأمريكا الحديث.

(٣) هارب، جورج: الموجز في تاريخ الكشف الجغرافي.

(٤) مؤنس، د. حسين: تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس.

(٥) أحمد، د. أحمد رمضان: الرحلة والرحالة المسلمون.

(٦) سيرتيما، فان: الذين جاءوا قبل كولومبس.

(٧) لاس، دي: الفكر العربي ومكانته في تاريخ الغرب.

(٨) أعداد مُتفرقة، من صُحف ومجلات غربية (نيوزويك، والعالم الجديد، وديلي كلاريون، ومجلة هربرز ويكلي، ومجلة planeta البرازيلية.

(٩) جيفريز : أصول الشعوب الأمريكية.

(١٠) النمر، د. كمال: أحوال التربية الإسلامية في أمريكا.


رحلات المغامرين العرب في المحيط الأطلسي

(11) Leon Vernil : Africa and the discovery of America.

(١٢) الكتاني، د. علي بن المنتصر: انبعاث الإسلام بالأندلس.

(١٣) العمري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.

(١٤) ابن الوردي: فريدة العجائب وفريدة الغرائب.

(١٥) المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين: مروج الذهب ومعادن الجواهر.

(١٦) الأدريسي، الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.

(17) Barr Fell: saga America.

(١٨) بيرنيط، خوان: هل هناك أصل عربي أسباني لفن الخرائط البحرية.

(١٩) مذكرات وأوراق كريستوف كولومبس.

( ٢ ) إسماعيل، د. أحمد علي: الإدريسي وحديث الفتية المغررين- مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد- المجلد٢٦ - مدريد ١٩٩٣م.

(٢١) العقاد، عباس محمود: أثر العرب في الحضارة الأوروبية.

(٢٢) حميدة، د. عبد الرحمن: أعلام الجغرافيين العرب.

(٢٣) كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليا نوفتش: تاريخ الأدب الجغرافي.

(٢٤) البهبيتي، د. نجيب: المعلقة العربية الأولى.

(٢٥) زود هوف، هاينكه: معذرة كولومبس، تست أول من اكتشف أمريكا.

# ابن دُرَيد الأزديّ الأديب اللّغويّ

د. سمر روحي الفيصل
جامعة الإمارات

إذا أنعمنا النّظر في سيرة ابن دُرَيد الأزديّ[1] ونتاجه الأدبيّ واللّغويّ[2] لم يخالجنا شكٌ في أنّ الإجماع على أهميّته في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة صحيح دقيق. فهو عَلَم من أعلام القرنَيْن الهجريَيْن الثّالث والرّابع، اتّصف بالوفاء لأساتذته[3]، وخلّف أثراً إيجابيّاً في عدد كبير من تلاميذه[4]. وزادته القرون ألقاً لأنّه قدّم إنتاجاً جديداً نافعاً ضَمِنَ له البقاء والمحافظة على الأهميّة في التّراث العربيّ الإسلاميّ. وليس بالغريب، استناداً إلى هذه الأهميّة، أن يحرص المعاصرون، عرباً ومستشرقين، على تحقيق ما يملكون من مخطوطات كتبه ورسائله، وأن يستمرّوا في البحث عن مخطوطاته التي عرفوا عناوينها دون أن يتمكّنوا من العثور عليها[5]، فضلاً عن الكتب التي ألّفوها عنه[6]، والنّدوات والمؤتمرات التي عقدوها حوله[7].

ولا شكّ في أنّ الجهود الطّيّبة التي بذلها المحقّقون المعاصرون نجحت في إحياء ابن دريد الأزديّ العُمانيّ، وفي تشجيع الباحثين على دراسة سيرته وجهوده الأدبيّة واللّغويّة. ويكاد المرء يعتقد، أوّل وهلة، أنّ المقدّمات التي كتبها المحقّقون، والدّراسات التي ألّفها الباحثون، أحاطت بجهود ابن دريد كلّها، ولم تُبقِ شيئاً يمكن أن يُقال في هذا العالِم الموسوعيّ. بيد أنّ النّظرة الكلّيّة إلى هذه المقدّمات والدّراسات تنفي هذا الاعتقاد، وتُرسّخ مقولة مغايرة، هي أنّنا لم نُحِط بعدُ إحاطة علميّة منهجيّة بما قدّمه ابن دريد في حقلي الأدب واللّغة. وسأحاول، هنا، تعليل هذه المقولة، فقد يتوافر في حديثي ما يُوضّح الطّبيعة الفنّيّة للإبداع الأدبيّ واللّغويّ عند ابن دريد، وما يُحدّد إسهامه في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة. ويمكنني القول، في التّمهيد لهذا الحديث، إنّ المرء لا يحتاج إلى تدقيق ليكتشف الصّفتين الأدبيّتين لابن دريد: صفة الشّاعر وصفة الرّاوي. فقد أشارت كُتُبُ التّراجم

إلى هاتين الصفتين، وقرنتهما دائماً بصفة اللغويّ على أنّها ثالثة الأثافي في شخصيّة ابن دريد. واللافت للنظر أن يُهمِلَ كثيرٌ من المعنيّين بابن دريد انطلاق الصفات الثلاث من بؤرة واحدة، وتعبيرها عن نزوع واحد في شخصيّته. ولهذا السبب نرى تحليل شعر ابن دريد منفصلاً عندهم عن الرواية واللغة، وكأنّ شخصيّة ابن دريد تضمّ ثلاثة جوانب معرفيّة متباعدة، ولا تضمّ تجلّيات لشخصيّة إبداعيّة واحدة لا تتجزّأ. وهذا بيان بالصفات الثلاث يوضّح وجهة نظري.

## أولاً، ابن دريد الشاعر

الشعر الذي نعرفه لابن دريد يقتصر على الأمرين الآتيين:

الأمر الأوّل: المقصورة، وهي أرجوزة طويلة ذات رويّ مقصور، اختُلف في عدد أبياتها وفي ترتيب هذه الأبيات[8]. أوّلها، في الغالب الأعمّ، البيتان الآتيان:

أما ترى رأسيَ حاكى لونُه
طرّةَ صبحٍ تحت أذيال الدجى

واشتعل المبيضُّ في مسودِّه
مثلَ اشتعال النار في جزل الغضى

قال صاحب كشف الظنون: (رأيتُ كثيراً من أهل الأدب قد صرفوا إلى مقصورة ابن دريد عنايتهم واهتمامهم؛ لسهولة ألفاظها، ونُبْل أغراضها، واشتمالها على نحو ثلث المقصور؛ ولما ضمّنها من المثل السائر، والخبر النادر، والمواعظ الحسنة، والحِكَم البالغة. وقد عارضه فيها جماعة من الشعراء، فما شقّوا غباره، ولا بلغوا مضماره)[9]. وما ذكره حاجي خليفة حقٌّ وصِدْقٌ. فقد شُرِحت المقصورة وعُورِضتْ وخُمِّستْ وسُمِّطتْ وأُعرِبتْ وتُرجِمتْ[10]، وقيل إنّ تاريخ الأدب العربيّ لم يعرف غير قصيدتين حظيتا بمثل هذا الاهتمام، هما مقصورة ابن دريد والبردة للبوصيريّ.

الأمر الثاني: ديوان ابن دريد. ذكر القِفْطيّ في إنباه الرواة على أنباه النحاة أنّ هناك ديواناً ضخماً لابن دريد في خمسة أجزاء[11]. ولكنّ هذا الديوان ضاع في جملة ما ضاع من تراثنا العربيّ، وما عُرِف في أيّامنا بديوان ابن دريد إنّما هو جَمْعٌ للقصائد والمقطوعات والأبيات التي ذكرتها كتب الأدب، نهض بعبء استخراجها من مظانّها وترتيبها السيّد محمد بدر الدين العلويّ عام ١٩٤٦[12]. وقد ضمّ هذا الديوان تسعاً وستين قصيدة ومقطوعة لابن دريد، سمّاها العلويّ: ديوان ابن دريد، ورتّبها فيه بحسب رويّها ابتداءً بالهمزة وانتهاءً بالياء، وذيّلها بالمربّعة وبثلاث مقطوعات عن الأعضاء، وباللاميّة. ثمّ أعاد عمر بن سالم عام ١٩٧٣ ترتيب القصائد والمقطوعات بحسب موضوعاتها ترتيباً ألفبائيّاً بحسب رويّها، ولكنّه خالف منهجه مرّتين: مرّة في موضوع شعر العصبيّة، إذ رتّب قصائده بحسب الحوادث، ومرّة في موضوع الشعر التعليميّ، إذ أدرج المقصورة فيه. وعموماً فإنّ الديوان الذي صنعه عمر بن سالم ضمّ الشعر الذي جمعه العلويّ، إضافة إلى القصيدة المثلّثة، ومقطوعة من أربعة أبيات، عثر عليهما ابن سالم، وأضافهما إلى الديوان الذي صنعه.

المقصورة والديوان هما الشيئان الباقيان من شعر ابن دريد. واللافت للنظر أن يكون هناك إجماع على أنّ المقصورة أهمّ إنجاز شعريّ لابن دريد، وأن تليها في الأهميّة ثلاث قصائد من الديوان، هي المربّعة والمثلّثة والهمزيّة. وهذا

الإجماع صحيح دقيق في رأيي وإنْ لم يُقدِّم أحدٌ تعليلاً مقنعاً له. فقد اهتمَّ أجدادنا بالمقصورة اهتماماً كبيراً، تجلّى في معارضتها وشرحها وإعرابها وتخميسها وتسميطها. وامتدَّ الاهتمام بالمقصورة إلى المعاصرين فحقَّقوها، كما فعل السيّد مصطفى السّنوسيّ وأحمد درويش. بل إنّ أحمد عبد الغفور العطّار خصَّها بكتاب مستقلّ، كما خصَّها مؤتمر ابن دريد الأزديّ الذي عقدته جامعة آل البيت الأردنيّة وسفارة سلطنة عُمان في الأردن بمحور خاصّ. ولاشكَّ في أنّ اهتمام القدامى والمحدثين بالمقصورة أبرزَ سؤالاً محدَّداً، هو: ما سببُ شهرة هذه القصيدة المقصورة؟. الواضح بالنِّسبة إليَّ أنّ محاولات الباحثين الإجابة عن السّؤال السّابق مفيدة صحيحة مقبولة، ولكنّها غير مقنعة. فقد حلّل السّنوسيّ، وهو من أبرزِ العاملين في تراث ابن دريد، المقصورة تحليلاً مفيداً[13]، فلاحظ أنّها معرض لأغراض الشِّعر العربيّ كلّها ما عدا الرِّثاء والهجاء، ثمّ راح يعرض هذه الأغراض غرضاً غرضاً، من الوصف والفخر والمدح إلى التّأسِّي ببعض الحوادث والشّخصيّات التّاريخيّة، فضلاً عن الخمرة والرِّحلة. ونصَّ على أنّ (التّعليم) أهمُّ هذه الأغراض. فالمقصورة في رأيه (من الشِّعر التّعليميّ الذي يَهْدُف إلى تعليم اللّغة والمعارف والمعلومات التّاريخيّة، مع الحضّ على التّحلّي بالأخلاق الحسنة، والتّمثُّل بالمثل العليا، في إطار من الحكمة الرّفيعة والأمثال الرّائعة)[14]. وقاده تذوُّقه السّليم إلى أنّ ابن دريد اهتمَّ بالأغراض الشِّعريّة التي وصفها بـ(الإضافيّة) اهتماماً فاق اهتمامه بالغرض الأصليّ منها، وهو مَدْحُ ابني ميكال، دون أن يُعلِّل هذه الملاحظة، مكتفياً بإشارة عامّة إلى ثلاث خصائص فنّيّة فيها، هي: وحدة الوزن والقافية وتدفُّق العاطفة.

وقد حلّل أحمد درويش المقصورة أيضاً، وقدَّم قراءة جديدة لها[15] تنمّ على تذوُّق فنّيّ دقيق. بدأ بالسّؤال المحوريّ الآتي: ما الذي أغرى الأجيال بهذه القصيدة؟. ثمّ شكَّ في أن يكون الهدف التّعليميّ سبباً رئيساً في هذه الشُّهرة، وفي أن يكون رويُّها المقصور سبباً مقبولاً؛ لأنّ الجَرْس الموسيقيّ فيه خافت قياساً إلى غيره. وانتهى إلى تعليلٍ ذي بال، هو أنّ البناء الفنّيّ الدّاخليّ لها، وتماسك أجزائها، واتّساع رقعتها، قد تكون السبب الرّئيس في الإعجاب بها[16]. وعزّز تعليله بأمرين: دوران المقصورة حول محور واحد هو شخصيّة الشّاعر، وجودة صورها.

وعلى الرّغم من أنّ تعليل السّنوسيّ ودرويش للمقصورة مفيد سليم، فإنّ الإضافة إليه ممكنة. ذلك أنّ ابن دريد، في رأيي، مبدع أصيل. والمبدع الأصيل، كما يشير علم نفس الإبداع، يخضع لتقاليد لغته الثّقافيّة ويخترقها في الوقت نفسه. والظّنُّ أنّ أبا الطّيّب اللّغويّ وضع يده على مكمن الإبداع عند ابن دريد حين قال: (ما ازدحم العِلْمُ والشِّعر في صدر أحد ازدحامهما في صدر خلف الأحمر وابن دريد)[17]. فإذا أحسنّا تفسير (ازدحم) بالنِّسبة إلى الشِّعر قلنا إنّ ابن دريد شاعر طَبْعٍ وليس شاعر صنعة، بحسب مصطلحات النّقد العربيّ القديم، يصدر الشِّعر عنه عفو الخاطر في مواقف الحياة المختلفة. وقد دلّت سيرته على عدد غير قليل من مواقف ارتجال الشِّعر. ودلّت أيضاً على أنّه انصرف طوال حياته إلى الإبداع وحدَه، لم يتكسَّب بشعره، ولم يهج منافسيه، وليس من الثّابت أنّه تزوّج أو شُغِل بزوجة أو ولد، ولم يُعْرَف عنه الزُّهد، بل عُرِف عنه شيء من الإقبال على الحياة ومعاقرة

الخمرة، فضلاً عن الجود بما يملك، والوفاء لأساتذته وأصحابه، وتقديره العلم والعلماء. وكانّ ابن دريد هائم في الحياة وراء إبداعه ليس غير؛ بغية إفادة الآخرين بما ينتجه هذا الإبداع. لم يشغل نفسه بالانتماء إلى حزب أو طائفة أو سلطة، بل حرص، كالمبدعين دائماً، على حرّيته. وكان إلى ذلك كلّه يملك ذاكرة وقّادة، بالغ كثيرون في تقدير أبعادها وقدراتها، فقالوا إنّه حفظ ديوان الحارث بن حِلِّزة اليشكريّ في ساعة أو بعض ساعة، وإنّه أملى معجمه (جمهرة اللّغة) على تلميذه أبي العبّاس إسماعيل بن عبد الله الميكالي وعلى غيره من ذاكرته غير مرّة. فإذا أهملنا المبالغات ثبت لدينا ما ثبت لدى معاصري ابن دريد من قدرته الجيّدة على الحفظ، وخصوصاً حِفْظ الشّعر. وهذا الحفظ سيكون عاملاً رئيساً في الرّواية عنده، كما سأشير لاحقاً. وهو، بالنّسبة إلى الإبداع الشّعريّ، رصيد وافر أسهم في نضج ابن دريد وتدفّق لغته، ومنح المفتاح الأساسيّ في شخصيّته: ذلك المفتاح الذي أفضّل أن أسمّيه: النّزوع إلى التّجديد.

أعتقد أنّ إعجاب القدامى والمعاصرين بالمقصورة وغير المقصورة من شعر ابن دريد يمكن تفسيره بعامل الجِدّة الذي حرص عليه ابن دريد، بحيث تبدو الأمور المضمونيّة والشّكليّة أشياء مهمّة تُسهم في تجسيد هذا النّزوع، ولكنّها لا تحلّ محلّه. صحيح أنّ ابن دريد أبدع المقصورة في خراسان، وهو يعيش في كنف ابني ميكال[١٨]، يتقلّد ديوان الإنشاء، ويأتيه مال وافر لا يحتفظ منه بشيء[١٩]. ولكنّ الصّحيح أيضاً أنّه لم يقل المقصورة ليمدح بها ابني ميكال، إذ لم يُعْرَف عنه التّكسّب بشعره، فضلاً عن أنّ علاقته بابني ميكال الأب ليست علاقة حاكم بمحكوم، بل هي علاقة ودّ قديمة، روت كتب الأدب قصّتها، وعلّلت ما نتج عن هذه القصّة من وفاء بين الشّاعر ذي الأنَفة والحاكم الذي يعرف عِفّة نفس الشّاعر وكرمه وعلمه وقدرته على تعليم ابنه إسماعيل. ولعلّ الأبيات الخمسة عشر التي دارت حول ابني ميكال في المقصورة يمكن تفسيرها بسهولة على أنّها مديح لهما، كما يمكن تفسيرها على أنّها تقدير من ابن دريد لهما وهو يُقوِّم مراحل حياته في المقصورة، كما سأشير بعدُ.

لقد أبدع ابن دريد المقصورة وهو في الخامسة والثمانين من عمره، بعد أن خبر الدُّنيا، وهام فيها على وجهه حرّاً لا يعوقه قيد، يقرأ ويروي ويُعلّم ويلاحظ أحوال العباد والحكّام. ومن ثَمّ كانت المقصورة معرضاً متخيَّلاً لحياته وتجربته فيها. بدأها بما انتهى إليه، بدأها بحاضره وقد غزا الشّيب رأسه، ثمّ راح ينتقل حيث شاء له الخيال، دون ضابط منطقيّ، من الخيل والسّيف والإبل إلى الفخر بالنّفس الأبيّة، ومن أثر ابني ميكال في حياته إلى ما كان عليه من حبّ الحياة. كلُّ هذه التّفصيلات المتخيّلة مُقدَّمة في صور بديعة، وألفاظ واضحة، وتراكيب سلسة. ومَنْ يقرأ المقصورة يعرف دقّة أحمد درويش في إشارته إلى أنّ الحركة (هي النّغمة الأساسيّة التي سادت كلّ شخوص القصيدة)[٢٠]، ويدرك ما قاله عن الصُّور الجيّدة المبتكرة فيها: تلك الصُّور المعجبة التي ردّدها النّاس ألف عام[٢١]. وكانّ دوران المقصورة حول محور واحد، هو تجربة ابن دريد، واعتمادها الفنّيّ على الصُّور، وهي عماد الشّعر قديماً وحديثاً، سببان من أسباب إعجاب الأدباء واللّغويّين والقرّاء بالمقصورة، وسرّان من أسرارها الفنّيّة، ودليلان على نزوع صاحبها

إلى التّجديد. ولكنّهما ليسا السّببين الوحيدين لجودتها. إذ إنّ هناك القدرة الفنّيّة على الارتقاء بالرّويّ المقصور، وهو ذو نغم موسيقيّ خافت، إلى أعلى إمكاناته الموسيقيّة؛ ليصبح خير معين لبحر الرّجز في تدفّقه وسلاسته في المقصورة. ويخيّل إليّ أنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد هو الذي جعله ينتقي رويّاً مقصوراً نبذه الشّعراء لخفوت موسيقاه؛ ليقدّم بوساطته شعراً رائقاً مؤثّراً. ولم يكتف ابن دريد بذلك، بل استعمل الألفاظ المقصورة في غير الرّويّ، في صدر البيت وعجزه؛ ليزيد إمكانات الرّجز الموسيقيّة. فقد لجأ إلى (المزدوج)[11]، وهو تقفية صدر البيت وعجزه بالرّويّ المقصور، ثمّ زاد على المزدوج كلمة مقصورة في حشو البيت، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت ثلاثة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

يرسين في بحر الدّجى وبالضّحى

يطفون في الآل إذا الآل طفا

أو زاد ثلاثة ألفاظ مقصورة في الحشو، فأصبح عدد الألفاظ المقصورة في البيت مع الرّويّ أربعة ألفاظ، كما هي الحال في البيت الآتي:

قد سما قبلي يزيد طالباً

شأو العلا فما وهى ولا ونى

وقد يزيد عدد الألفاظ المقصورة في البيت، فيجعلها خمسة، كما في البيت الآتي:

تغدو المنايا طائعات أمره

ترضى الذي يرضى وتأبى ما أبى

لعلّ ابن دريد الذي عرف أنّ معاصريه يستهينون ببحر الرّجز، حتّى أنّهم سمّوه (حمار الشّعراء)، وأنّهم يسخرون من الرّويّ المقصور، حتّى أنّهم نبذوه وكادوا يستبعدونه من رويّ قصائدهم، رغب في أن يتحدّاهم جميعاً بقصيدة طويلة على بحر الرّجز، ذات رويّ مقصور، وموسيقيّة عالية أخّاذة ماتعة، فضلاً عن تلاحم أجزائها، وجمال صورها، وسهولة ألفاظها. والمعروف أنّ ابن دريد نجح في أن يفوز بإعجاب معاصريه، ومَنْ تلاهم أيضاً، فراحوا يشرحون المقصورة ويعربونها ويعارضونها لما رأوا فيها من خصائص فنّيّة لم يعهدوها في القصائد الطّويلة. من ذلك التّألّق في التّعبير عن التّجربة الشّخصيّة للشّاعر، وهو تألّق لم يعرفوه في شعرهم الذّاتيّ، ومن رحلة خياليّة في الصّحراء ومجالس الشّراب لم يطرقها شعراؤهم. قد يكون إعجابهم بالمقصورة هو الذي سبّب الاختلاف في عدد أبياتها، وفي ترتيب هذه الأبيات. فابن دريد لم يكن يهتمّ بتدوين شعره في الغالب الأعمّ، وتلاميذه والرّواة الذين سمعوا المقصورة كانوا يحفظونها ويروونها بحسب ما احتفظت ذاكرتهم بها، وهي ذاكرة بشريّة متباينة في قوّتها وضعفها، فضلاً عن اختلاف أمكنة رواية المقصورة وزمنها. ثمّ إنّني أعتقد أنّ استعمال ابن دريد في المقصورة تلك الكلمات المقصورة في اللّغة العربيّة، قد يكون له أثر في إعجاب فئة من اللّغويّين والنّحويّين بالمقصورة، ولكنّ إعجاب هذه الفئة لا يعلّل إعجاب الفئات الأخرى بها للسّبب نفسه. وليس من المفيد أيضاً أن نصف مقصورة ابن دريد بأنّها مقصورة تعليميّة استناداً إلى استعماله فيها عدداً كبيراً من الكلمات المقصورة. وما قرأت أنّ أحداً أفاد من هذه المقصورة في تجسيد أيّ غرض تعليميّ!. ويرتبط بذلك أمر آخر، هو أنّ لجوء ابن دريد إلى فنّ المقصورة ليس سبباً من أسباب إعجاب النّاس بها؛ لأنّ المقصورات عُرفت قبل ابن دريد، ومن ثمّ

لم تكن مقصورة ابن دريد ابتداعاً لفنّ جديد يبهر النّاس بجدّته. قد يكون الإعجاب بالمقصورة نابعاً من سبب آخر، هو اختراق ابن دريد التّقاليد الأدبيّة السّائدة في عصره، في القرنين الثّالث والرّابع، فضلاً عن استعماله الرّجز والألفاظ المقصورة، وتعبيره التّخييليّ عن تجربته الشّخصيّة، وصوره الماتعة، وألفاظه السّمحة الواضحة، وتراكيبه الفتّانة، وتأليفه البديع الذي يشدّ المتلقّي والشّاعر معاً في كلّ عصر ومصر.

وقد لاحظتُ أنّ العاملَيْن اللذين صنعا الإعجاب بمقصورة ابن دريد لم يتوافرا معاً في قصائد الدّيوان، ولكنّ واحداً منهما، هو التّجديد، أو النّزوع إليه، توافر في ثلاث قصائد حظيتْ بنصيب من الشّهرة، هي القصائد المعروفة بالمربّعة والمثلّثة والهمزيّة.

أمّا القصيدة المربّعة المعروفة بالمربّعة الدّريديّة[12]، فهي قصيدة في ستة عشر ومائة بيت، في تسع وعشرين مقطوعة، في كلّ مقطوعة أربعة أبيات. وقد رُتّبت المقطوعات في هذه القصيدة بحسب رويّها، ابتداءً بالهمزة، وانتهاءً بالياء، مع تقديم الواو على الهاء، وتخصيص مقطوعة للام ألف (بل واسقياني سُقّيتما نَهَلا).

أوّل مقطوعة في المربّعة هي:

أبقيتَ لي سقماً يمازج عَبْرتي
مَنْ ذا يدوم مع السّقام لقاءُ
أشمتّ بي الأعداء حين هجرتني
حاشاك ممّا يُشمِتُ الأعداءُ
أبكيتني حتّى ظننتُ بأنّني
سيصير عمري ما حييتُ بكاءُ
أخفي وأعلن باضطراري أنّني
لا أستطيعُ لما أجنُّ خفاءُ

تشير المقطوعة السّابقة، والمقطوعات اللاحقة، في المربّعة، إلى ولوع ابن دريد بالتّجديد الشّعريّ. إذ إنّه التزم رويّ الهمزة في الأبيات الأربعة، ولكنّه بدأ كلّ بيت من الأبيات الأربعة بالهمزة أيضاً. وفَعَلَ الأمر نفسه في المقطوعات اللاحقة. فرويّ المقطوعة الثّانية هو الباء، وقد بدأت أوّل كلّ كلمة من كلمات الأبيات الأربعة بالباء أيضاً:

بقلبيَ لَذْعٌ من هواكِ مُبرّحٌ
نَعَمْ دام ذاك اللّذْعُ ما عشتُ للقلبِ

ولم يكتف ابن دريد بهذا التّجديد في القوالب الشّعريّة، بل راح ينوّع البحور الشّعريّة، بحيث ينظم المقطوعة على بحر ما، ثمّ ينتقل في المقطوعة التالية إلى بحر آخر؛ رغبة منه في تنويع موسيقى المربّعة. فقد نظم المقطوعة الأولى (أبقيتَ لي سقماً يمازج عَبْرتي) على الكامل، ثمّ انتقل في المقطوعة الثّانية (بقلبيَ لَذْعٌ من هواكِ مُبرّحٌ) إلى الطّويل، واستمرّ على هذا النّحو من تنويع البحور في المقطوعات اللاحقة. بيد أنّ التّنويع عند ابن دريد، وهو شكل من أشكال التّجديد عنده، لم يكن شاملاً البحور الشّعريّة كلّها، بل اقتصر على سبعة بحور ليس غير. أكثرها استخداماً الخفيف (ثماني مقطوعات)، فالطّويل (سبع مقطوعات)، فالكامل (ست مقطوعات). وأقلّها استخداماً الرّجز الذي لجأ إليه في مقطوعة واحدة بعد أن كان أثيراً لديه في المقصورة. أمّا المتقارب فقد لجأ إليه في ثلاث مقطوعات، ولجأ إلى الوافر في مقطوعتين. دون أن يختفي السّؤال عن الحاجة إلى دراسة تسبر قصائد

الدّيوان لعلّ فيها تفسير الألفة بين ابن دريد وبعض بحور الشّعر. واللافت للنّظر في نزوع ابن دريد إلى التّجديد في المربّعة اكتفاؤه بموضوع الغزل في المقطوعات كلّها، وتخصيصه كلّ مقطوعة لفكرة فرعيّة من أفكار هذا الموضوع، ومن ثمّ أصبحت المربّعة معرضاً فنّيّاً للألوان الغزلية التي جعلت مضمون المربّعة يواكب شكلها الجديد، وهو شكل مغاير لشكل (المربّع)[١٣] المعروف في الشّعر العربيّ باعتماده أربعة أشطر ليس غير على رويّ واحد في كلّ مقطوعة، فضلاً عمّا يتمّ عليه هذا الشّكل الدُّريديّ من اتجاه جديد إلى نظم قصيدة في موضوع واحد؛ رغبة من ابن دريد في اختراق الثّقافة الشّعريّة السّائدة في زمنه؛ تلك الثّقافة التي حرصت على تعدّد الموضوعات في القصيدة الواحدة. وهذا الاختراق لا يقتصر على المربّعة، بل تراه واضحاً في المثلّثة التي سأشير إليها، وفي اللاميّة[١٤]، وهي قصيدة جميلة في ثمانية وعشرين بيتاً دارت كلّها حول موضوع واحد، هو نقد أخلاق النّاس في الواقع العربيّ:

وإنْ صاحبَ الغِلْمانَ قالوا: لرِيبةٍ

وإنْ أجملوا في اللّفظ قالوا: مُبَاذِلٌ

وإنْ هَـوِيَ النِّسْـوانَ سَمُّوهُ فاجراً

وإنْ عفَّ قالوا: ذاك خُنْثَى وباطلٌ

وإنْ حجَّ قالـوا: ليس لله حَجُّهُ

وذاك رِيـاءٌ أَنتجتْـــه المحافلُ

وقد عزّز ابن دريد تجديده الشّعريّ بقصيدة همزيّة[١٦] في سبعة وخمسين بيتاً من مجزوء الكامل، حرص في عروض كلّ بيت منها على ذِكْر كلمة مقصورة تُمَدُّ في ضَرْبِ البيت: الهوى/الهواء - الثَّرى/الثَّراء - الرَّجا/الرَّجاء.

ولعلّ الاسم الممدود في ضَرْبِ البيت هو الذي دفع ابن دريد إلى استعمال مجزوء الكامل ذي الضَّرْب المذيّل (متفاعلانْ): رقّة الهواءِ/ رِقّ بالثَّراء... وقد عُرِفتْ هذه القصيدة بالمقصور والممدود، وحظيتْ بإعجاب الأدباء، فسمّوها: المقصورة الصُّغرى. كما عزّز ابن دريد تجديده الشّعريّ بقصيدته المثلّثة التي عثر عليها عمر بن سالم، ثمّ أدرجها في ديوان ابن دريد[١٧]، وهي قصيدة على بحر الرّجز، ذات موضوع واحد، مؤلّفة من ثلاثة وثلاثين مقطعاً، في كلّ مقطع ثلاثة أشطر، ينتهي كلٌّ منها بالرّويّ نفسه:

مـا لـكَ إلا مـا عـليـكَ مِـثْـلُهْ

لا تَـحـمَـدَنَّ الـمـرءَ مـا لـم تَـبْـلُـهْ

والمرءُ كالصُّورة لولا فِعْلُهْ

وقد نقل أحمد درويش عن العروضيّ العربيّ المعروف الدّكتور إبراهيم أنيس سؤالاً محدّداً، هو: هل نظم الشّعراء ما يمكن أن يُسمّى بالمثلّثات؟ وأجاب عن هذا السّؤال بمثلّثة ابن دريد الفنيّة بهندستها وموسيقاها[١٨].

أخلص من الحديث السّابق إلى أنّ أبرز ما خلّفه ابن دريد في الشّعر هو المقصورة والمربّعة والمثلّثة والهمزيّة، وهي قصائد تشترك في تجسيد نزوع ابن دريد إلى التّجديد. وقد تنوّع هذا التّجديد، وتعدّدت أشكاله الشّعريّة، كالحرص على تصوير التّجربة الشّخصيّة تصويراً يمزج الواقع بالخيال، والموسيقى بالصّور، فضلاً عن تعدّد البحور، وسهولة الألفاظ، والاهتمام بابتداع المثلّثات والمربّعات.

## ثانياً، بن دريد الرّاوية

عُرِف ابن دريد بأنّه راوية للأشعار والأخبار

ابن دُرَيد الأزدي الأديب اللّغوي

واللغة. فقد (روى كتباً كاملة، كالثبات[29]، وفحولة الشعراء[30]، ومعاني الشعر[31]، والقصيدة اليتيمة[32])[33]، ومسالمات الأشراف[34]، وغير ذلك من الكتب والرسائل التي سمعها من أساتذته. وهذا النوع من الرواية يُصنَّف في باب وفاء ابن دريد لمن تلقّى العِلْم عنهم تلقّياً مباشراً كالأشنانداني، أو غير مباشرٍ كالأصمعيّ الذي روى ابن دريد كتابه فحولة الشعراء عن أستاذه أبي حاتم السّجستانيّ. وإذا كان هناك شيء آخر في الكتب التي رواها ابن دريد غير الوفاء والأمانة في النّقل، فهو محافظته على كتب كان مصيرها الضّياع لولا روايته لها. وهذا عمل جليل، أسهم ابن دريد بوساطته في إحياء تراث أساتذته، كما حافظ تلاميذه، بعد ذلك، على تراثه حين نهضوا بعبء رواية كتبه. وكأنّ ابن دريد بهذا العمل يُجسِّد قيمة كبرى في التّراث العربيّ، هي تقدير العِلْم واحترام العلماء، ويُعبِّر في الوقت نفسه عن أنّه حلقة من حلقات نقل العلم إلى الأجيال اللاحقة، وهي حلقة دالّة على أسلوبٍ من أساليب انتقال الثّقافة العربيّة وانتشارها والمحافظة عليها آنذاك.

ومن الواضح بعد ذلك أنّ الكثرة الكاثرة من الكتب التي رواها ابن دريد تدور حول الشّعر والشّعراء. ولعلّها من هذا الجانب دليل على ولوعه بتتبُّع الشّعر العربيّ، ورغبته في حفظه، تنمية لموهبته، وترسيخاً لرصيده منه ليس غير. أمّا الجِدّة عند ابن دريد فقد تجلّت في روايته الأخبار والأحاديث. وقد درس أحمد درويش أحاديث ابن دريد التي قيل إنّها أربعون حديثاً حفظها تلميذه أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، ولاحظ فيها أمرين مهمّين: أوّلهما أنّها كانت جزءاً من الرّواية الأدبيّة عند ابن دريد[35]، وثانيهما أنّها كانت بداية فنّ المقامة في الأدب العربيّ[36]؛ تلك البداية التي طوّرها بعد ذلك بديع الزّمان الهمذانيّ حين أبدع مقاماته المعروفة. وقد نصّ أحمد درويش على أنّ الفضل في تحديد الصّلة بين أحاديث ابن دريد ومقامات الهمذانيّ يرجع إلى الدكتور زكي مبارك[37]. بيد أنّ هذه الصّلة لم تكن كافية؛ لأنّ أحاديث ابن دريد مغلّفة بأسلوب الرّواية. ومن تقاليد هذا الأسلوب العنعنة التي تؤكّد صِدْقَ الرّاوي فيما يرويه من أخبار وحكايات. وقد لجأ ابن دريد إلى هذه العنعنة، ولكنّ لجوءه إليها اقترن بملاحظة محدّدة، هي أنّه لم يحرص على العنعنة كثيراً حين تكون مادّة ما يرويه من ابتداعه وتخيّله وليس لها أصل واقعيّ، أو حين يكون لمحتوى الأخبار أصل واقعيّ، ولكنّ ابن دريد اختار روايته لمضمونه الحكائيّ. ذلك أنّ هذين النّوعين من الرّواية يبيّنان نزوع ابن دريد إلى القصّ، كما فعل حين روى حكاية أبي الأسود الدؤليّ والأعرابيّ[38]، وحكاية مَسْلَمة بن عبد الملك مع الرّجل طالب الحاجة[39]، وغيرهما. فهذه الحكايات التي أملاها ابن دريد على تلاميذه، أو حدّثهم بها فكتبوها عنه في أمالٍ من سبعة أجزاء، ضاع أكثرها، وبقيت مختارات منها، حفظها أبو علي القالي في كتاب (الأمالي)، وحقّقها السيّد مصطفى السنوسي، مازالت في حاجة إلى دراسة لتحديد العناصر الأدبيّة التي عُني بها ابن دريد في أثناء روايته الأخبار؛ ولتمييز المبتدع منها من المنقول. ويمكن أن تُصنَّف، استناداً إلى التّمييز السّابق بين مرويات ابن دريد المبتدعة والمنقولة ذات الطّابع القصصيّ، الأخبار التي جمعها ابن دريد في كتابه (المجتنى) ضمن اتّجاه آخر في رواية الكلام، لا علاقة له بالقصّ والابتداع. فابن دريد

في هذا الاتجاه حريص جداً على العنعنة لذاتها، كما فعل في روايته ما قاله مروان بن الحكم لعبيش بن دلعة القيني[40]، وما أورد من كلام أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه[41].

على أنّ الرّواية عند ابن دريد تبقى، في الغالب الأعمّ، غير معنيّة بالتّحقّق من صحّة السّند، أو التّدقيق فيه بحسب ما سُمّي في عالم الرّواية اللّغويّة والنّحويّة بالضّوابط السّلوكيّة للرّواية[42]؛ لسببين: أوّلهما أنّ ابن دريد كان يروي بعض النّصوص الأدبيّة التي ابتدعها بنفسه، وغلّفها بأسلوب السّند ليجعل معاصريه يتقبلونها، ويتفاعلون معها، على أنّها حدثت في الماضي، وأنّه لم يكن غير راوٍ لها. وثانيهما: أنّ ابن دريد كان حين يروي أخباراً حقيقيّة ينتقي منها ما قرب من القصّ والحكاية، وما فيه متعة أدبيّة، وتأثير في السّامعين من تلاميذه. ويبدو الحرص على السّند، في هذا النّوع من رواية الأخبار، واضحاً، وإنْ لم يكن صارماً؛ لأنّ القدْر الضّئيل من السّند يُحقّق الغاية الأدبيّة لابن دريد، وهي التّنصّل من مسؤوليّة السّرد؛ ذلك التّنصّل الذي تضح بعد ذلك في الصّيغة الحكائيّة العربيّة التي قدّمها كتاب ألف ليلة وليلة: صيغة: كان يا ما كان، في قديم الزّمان، وسالف العصر والأوان. ويبدو أنّ بعض معاصري ابن دريد لم يدرك هدفه وغايته، فاتّهمه بضعف الرّواية لضعف السّند في بعض مرويّاته. ولو دقّق هؤلاء في مرويات ابن دريد لاكتشفوا أنّه راوٍ أدبيٌّ، يسعى إلى ترسيخ اتّجاه جديد في فنّ الرّواية المتصرف آنذاك إلى العناية بالشّؤون النّحويّة واللّغويّة وحدها.

## ثالثاً: ابن دريد اللّغويّ

أعتقد أنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد واضح جداً في عمله اللّغويّ، ولكنّ بعض معاصريه لم يُقدّر ذلك، ولم يُنعم النّظر في مؤلّفاته اللّغويّة، فراح يكيل له التّهم، ويصفه بما يحطّ من مكانته اللّغويّة[43]. ذلك أنّ ابن دريد رغب في أن يتعرّف تلاميذه اللّغة (عن طريق آثارها الأدبيّة)[44]، فكتب لهم (المجتنى)، وحرص فيه على تقديم (فنون شتّى من الأخبار والألفاظ والأشعار والمعاني والحِكَم والأحاديث)[45]، بأسلوب يتّسم بالإيجاز[46]، والدّقّة، والوضوح، بادئاً بتوضيح العبارات النّبويّة التي أصبحت عَلَماً في الحقل البلاغيّ، كقول النّبيّ محمّد صلى الله عليه وسلّم: «مات حَتْفَ أنفه»، «حمي الوطيس»، «لا يُلسَع المؤمنُ من جُحْرٍ مرّتين»، منهياً هذا الكتاب الصّغير بمنتخبات من شعر الأعراب في فنونٍ شتّى. والواضح أنّ هدف ابن دريد من تأليف كتاب (المجتنى) لم يصل إلى بعض معاصريه، فحكموا على الكتاب بأنّه رسالة أخبار وأشعار وطرائف، غافلين عن أسلوب ابن دريد في رواية هذه الأخبار، وهو أسلوب قائم على تقديم الآثار اللّغويّة المعترَف بفصاحتها وجمالها لتكون مثلاً أعلى بلاغيّاً يحتذيه القرّاء العرب.

قُلْ مثل ذلك بالنّسبة إلى كتابي: (صفة السّرج واللّجام)، و(وصف المطر والسّحاب وما نعتته العرب الرّوّاد من البقاع). فقد رغب ابن دريد في أن يكون هذان الكتابان رسالتين صغيرتين تُمهّدان لصناعة معاجم المعاني التي تطرح الموضوع ثمّ تروح ترصد الألفاظ العربيّة المرتبطة به. وما قيل في هذين الكتابين من أنّ هناك آخرين سبقوا ابن دريد إلى التّأليف في معاجم المعاني[47]، كأبي عبيدة معمر بن المثنّى، والأصمعيّ عبد الملك

ابن دُرَيْد الأزديّ الأديب اللّغويّ

بن قُرَيْب، ويعقوب بن السِّكّيت، صحيح لا ينكره إلا جاحد. بيد أنّ هذا القول يُغفل إسهام ابن دريد في جَمْع الألفاظ العربيّة المرتبطة بموضوعَيْن، هما: الخَيْل والطَّبيعة. شغلا العربيّ الذي عاش في الصّحراء قروناً قبل أن تبلغ معاجم المعاني مرحلة النُّضج. فتضمّ إليها الألفاظ المذكورة في هذه الرّسائل، وتُؤلَّف منها معاجم المعاني الكبيرة، كالمخصَّص لابن سِيْده. كذلك الأمر بالنِّسبة إلى كتاب الملاحن. فهو، في تقويم المادحين، كتاب ذو هدف تعليميّ لغويّ[٣٨]، ولكنّ التّدقيق فيه يُبرِز الجديد الذي يستتر وراء تعليم اللّغة. ذلك أنّ المراد باللّحن في هذا الكتاب هو: الفِطْنة. وقد نبعت هذه الفطنة من استعمال لفظ في القَسَم، له معنيان. قريب غير مراد، وبعيد مراد، بحيث يذهب الظَّنّ أوّل وهلة إلى المعنى القريب، ولكنّ المُقسِم ينجو من قَسَمه بإرادته المعنى البعيد. كقولك[٣٩]: والله ما رأيتُ فلاناً راكعاً ولا ساجداً ولا مصلّياً. فالسّامع يظنّ أنّ المُقسِم بالله يقصد أنّه لم يرَ فلاناً يركع ويسجد ويصلّي: أي أنّه لم يره يؤدّي فروض الصّلاة. بينما يقصد المُقسِم بالرّاكع: الشّخص العاثر الذي قد كبا على وجهه، وبالسّاجد: المدمن النّظر في الأرض، وبالمصلّي: الذي يجيء بعد السّابق من الخيل[٤٠]. ومثل ذلك أيضاً قولك: والله ما افتريتُ على فلان، ولكنّ تقصد أنّك لم تلبس له فروا[٤١]... هذه الفطنةُ العربيّةُ التي جعلت الإنسان يُقسم قَسَماً شكليّاً ينجوته إلى التّورية، قديمةٌ. أشار ابن دريد نفسه في مقدمة الملاحن إلى معرفة العرب بها[٤٢]. كما أشار إلى أنّه ألّف كتاب الملاحن (ليفزع إليه المجبَر المضطهَد على اليمين، المكره عليها، فيعارضَ بما رسمناه، ويُضمر خلاف ما يُظهر ليسلمَ من عادية الظّالم، ويتخلّص من حَيف الغاشم)[٤٣]. وهذا يعني أنّ ابن دريد لم ينكر هدفه التّعليميّ، ولم يرغب في أن يتنصّلَ منه، بل أكّده، وبنى عليه شيئاً جديداً يخصُّ اللّغة، هو البنية السّطحيّة والبنية العميقة كما قدّمهما تشومسكي في القرن العشرين، بعد قرون من تقديم التّورية العربيّة وابن دريد لهما. فقد عرفت التّورية العربيّة هاتين البنيتين قبل ابن دريد، وكان لابن دريد فَضْلُ إحيائهما بتأليفه كتاباً خاصّاً بهما، سمّاه: الملاحن: أي: الفِطَن التي تُنجي المُقسِمَ بالله من الإثم: لأنّه لم يُقسم وإنْ بدا ظاهر كلامه كذلك.

أمّا معجم (جمهرة اللّغة) فالحديث عنه مرتبط بثلاثة أمور، لا يُنصِف صاحبه، ولا تُقدَّرُ قيمته اللّغويّة، إذا أهملناها ونظرنا إلى جمهرة اللّغة بعيداً عنها. هذه الأمور الثّلاثة، هي: الرّيادة في الصِّناعة المعجميّة، والارتجال، والنُّزوع إلى التّجديد.

أمّا الرّيادة فمفادها أنّ جمهرة اللّغة هو ثاني معجم لغويّ في تاريخ المعاجم العربيّة بعد معجم (العين) للخليل بن أحمد الفراهيديّ. ولكلّ ريادة إيجابيّات وسلبيّات. وقد نبعتْ إيجابيّات الجمهرة من تخلُّص ابن دريد من النِّظام الصّوتيّ الذي ابتدعه الخليل، ولجوئه إلى النِّظام الألفبائيّ: لأنّه أكثر سهولة بالنِّسبة إلى مستخدم المعجم، سواء أكان هذا المُستخدِمُ من الخاصّة أم من العامّة. وقد اعتمدت المعاجم العربيّة اللاحقة هذا النِّظام الألفبائيّ، وراحت تُجوِّد فيه، دون أن تنسى ابن دريد صاحب الفضل في ابتداعه. أمّا سلبيّات الجمهرة فقد نبعت من الرّيادة نفسها. فالصِّناعة المعجميّة جديدة آنذاك، والاجتهاد فيها أمر بديهيّ. وقد اعتقد ابن دريد أنّ الرّجوع إلى الأبنية الخارجيّة

للكلمة العربيّة مفيد للباحث عن معنى لفظة من الألفاظ العربيّة. فاعتمد تقسيم المعجم إلى ستة أقسام، هي: الثُّنائيّ والثُّلاثيّ والرُّباعيّ والخماسيّ، ثمّ اللّفيف[٤٤] والنّوادر. ولم يكتف بذلك، بل راح يُخضِع المادّة اللّغويّة، في كلّ بناء من هذه الأبنية، لنظام تقليب الحروف؛ بغية الإحاطة بالمستعمَل والمتروك فيها، ويُرتِّب الألفاظ في أثناء التّقليب ترتيباً ألفبائيّاً. وقد قاده ذلك إلى شيء غير قليل من تعقيد الجمهرة، وإلى قَدْر من تكرار الألفاظ، وإلى كثير من الخلل في الأصول. ومن ثَمّ أصبحت طريقة البحث في الجمهرة أكثر عسراً من حيث ظنّ ابن دريد أنّه مال بها إلى السّهولة. ذلك أنّ اعتماد الأبنية أساساً في تقسيم المعجم جَعَل التّرتيب الألفبائيّ تابعاً لهذه الأبنية، يتكرّر داخل كلّ بناء منها. وهذا التّرتيب الخارجيّ[٤٥] أكثر سهولة من التّرتيب الدّاخليّ الذي اعتمده الفراهيديّ في معجم (العين). فقد كان الفراهيديّ يبدأ بالحرف بحسب ترتيبه الصّوتيّ، فيذكر الأبنية كلّها فيه، ثمّ ينتقل إلى حرف آخر، فيكرّر ذِكْرَ الأبنية كلّها فيه أيضاً. أمّا ابن دريد فلجأ إلى عكس هذه الطّريقة الدّاخليّة حين اعتمد الأبنية أساساً، والتّرتيب الألفبائيّ تابعاً. فهو يذكر البناء ويُورد الألفاظ داخله مرتّبة ترتيباً ألفبائيّاً ( يذكر في: ب ض ر: ض ر ب/ ب ر ض/ ر ب ض). ولهذا السّبب لم تتكرّر الأبنية عند ابن دريد، بينما رأيناها تتكرّر عند الفراهيديّ. وعلى الرّغم من هذه السّهولة فإنّ الجمهرة بقيت معقّدة؛ لأنّ تجربة الفراهيديّ كانت الوحيدة أمام ابن دريد. وقد اجتهد في مخالفتها، وفي تيسير ما اعتقده صعباً فيها، ولكنّ النّجاح لم يكن حليفه في ذلك.

أمّا الارتجال فالمراد به لجوء ابن دريد إلى إملاء معجمه استناداً إلى سِعَة محفوظه من اللّغة، ودقّة ذاكرته، دون الرُّجوع إلى الكتب في غير الهمزة واللّفيف. وقد نُقِل هذا الأمر عن تلميذ ابن دريد أبي إسماعيل بن عبد الله الميكالي، قال: (أملى عليّ أبو بكر الدُّريديّ كتاب الجمهرة من أوّله إلى آخره حفظاً، سنة ٢٩٧ هـ، فما رأيتُه استعان عليه بالنّظر في شيء من الكتب إلا في باب الهمزة واللّفيف، فإنّه طالَعَ له بعض الكتب)[٤٦]. ولاشكّ في أنّ الارتجال غير مفيد في الصّناعة المعجميّة، وإنْ عُدّ من دلالات المعرفة اللّغويّة عند ابن دريد. ذلك أنّ ابن دريد ارتجل مادّة المعجم في عدّة مجالس، ولم يرتجلها في مجلس واحد. كما ارتجل المادّة نفسها في أزمنة عدّة[٤٧]، فاختلفت نُسَخ المعجم. ذلك أنّ الزّمن لصيق بالنّسيان، صديق للتّكرار، غير ملائم لإحكام البناء. لذلك تكرّرت ألفاظ في المعجم غير مرّة، وذُكرت ألفاظ أخرى في غير أبنيتها. كما كثرت التّفريعات والملحقات[٤٨] والتّنبيهات، فتعدّدت الهنات والمآخذ. واضطر ابن دريد إلى الاعتذار عن ذلك مرّتين، مرّة في آخر الثّلاثيّ، ومرّة في آخر المعجم، فقال: (لأنّا أمليناه حفظاً، والشُّذوذ مع الإملاء لا يُدْفَع)[٤٩].

ثمّ إنّ نزوع ابن دريد إلى التّجديد، وهو نزوع أصيل في مؤلّفاته كلّها، منح الجمهرة ميزة التّقدّم خطوات في الصّناعة المعجميّة، وقيّدها في الوقت نفسه برؤى لغويّة لا يمكن تعميمها في أيّ معجم لغويّ. من ذلك اعتماده تاء التّأنيث حرفاً. فالبَثْنَة (الأرض السّهلة اللّيّنة) عنده رباعيّة، والواجب أن تكون ثلاثيّة (ب ث ن). والجَعْبَة مثلها، والواجب أن تُوضَع مع الثّلاثيّ. وقد استند ابن دريد في ذلك إلى رأي لغويّ خاصّ به، هو عَدُّ تاء التّأنيث حرفاً من حروف الكلمة إذا لم يكن لها مذكّر من لفظها،

فإذا كان لها مذكّر من لفظها أهملها وعدّها علامة تأنيث ليس غير. قال: (القِرْبة معروفة، وليس لها مذكّر، ولذلك أدخلناها في الرّباعيّ مع هاء التّأنيث)[٢٠]. أمّا (البَكْرَة)، وهي الفتيّ من الإبل، فالتّاء فيها علامة تأنيث؛ لأنّ مذكّرها (بَكْر)[٢١]. وقد اختلط الأمر أحياناً، فوردتْ في المعجم ألفاظ تضمُّ تاء التّأنيث، ولكنّ ابن دريد لم يُجسِّدْ فيها رؤيته السّابقة. فالعُصْفة ذُكِرت مرّتين في (ع ص ص) على أنّ التّاء خالية منها، وفي (ع ص هـ) على أنّ التّاء حرف من حروفها. كذلك الأمر في (الشُّقّة) التي ذُكِرت في (ش ق ق) وفي (ش ق هـ)[٢٢]. وهذا ما أضفى على الجمهرة قدراً من الخلل في الأصول يمكن تسويغه بالرّغبة في التّجديد، ولكنّه لا يُسوَّغ في أيّ حديث عن الصّناعة المعجميّة.

على أنّ هناك لغويّين ونحويّين، كعبد القاهر الجرجانيّ وأبي سعيد السّيرافيّ وأبي علي الفارسيّ وابن جنّيّ، لم يراعوا الجوانب الثّلاثة السّابقة: الرّيادة والارتجال والتّجديد، فرأوا في جمهرة ابن دريد عدداً من المآخذ والعيوب، أبرزها ضعف المعرفة الصّرفيّة بأصول الألفاظ، والخلل في المنهج الذي اتّبعه ابن دريد في تصنيف الجمهرة، ورأيه في تاء التّأنيث. والحقُّ أنّ المآخذ التي أتى بها هؤلاء اللّغويّون والنّحويّون صحيحة، ليس من المفيد تجاهلها أو إنكارها أو التّقليل من أهمّيّتها. ولكنّ الكثرة الكاثرة منها قابلة للتّعليل إذا راعينا ريادة الجمهرة، وإملاء هذا المعجم ارتجالاً، ونزوع ابن دريد الشّديد إلى التّجديد. والتّعليل، كما هو معروف، مغاير لاتّهام ابن دريد بالجهل بالتّصريف[٢٣]. فالاجتهاد في تصنيف الجمهرة بحسب الأبنية يُعلَّل بالرّيادة، ويُناقِش أثره الإيجابيّ أو السّلبيّ في بناء الجمهرة، ولا يُتّهَم صاحبه ببعده عن معرفة اللّغة كما ذكر ابن جنّي في الخصائص حين قال: (وأمّا كتاب الجمهرة ففيه أيضاً من اضطراب التّصنيف، وفساد التّصريف، ما أَعْذِر واضعُه فيه لبعده عن معرفة هذا الأمر)[٢٤]. ذلك أنّ متتبّعي زلّات ابن دريد لم يذكروا ثقة غالبيّة اللّغويّين، كأبي علي القاليّ وأبي الطّيّب اللّغويّ وأبي البركات الأنباريّ وأبي بكر الزُّبيديّ، بابن دريد لتضلُّعه من اللّغة، وتحرّيه الدّقّة في الرّواية[٢٥]. كما أغفلوا ما لا خلاف حوله، كنقله التّرتيب المعجميّ من التّرتيب الصّوتيّ الذي ابتدعه الفراهيديّ في (العين) إلى التّرتيب الألفبائيّ، وكثرة محفوظه من اللّغة، وتنبيهه على أهمّيّة تقليب حروف الكلمة في إحصاء المستعمَل والمتروك في اللّغة العربيّة، وغير ذلك. دون أن يعني ذلك تبرئة ابن دريد من بعض الأغلاط الصّرفيّة، ومن تعثُّر رؤيته اللّغويّة لتاء التّأنيث المربوطة، وعدم جدوى اجتهاده الخاصّ ببناء المعجم استناداً إلى الأبنية، وتعقيده البناء المعجميّ بالتفريعات، وتوزيعه الأصل الواحد أحياناً في عدد من الأبنية. نحن لا ننسى هذه المآخذ، ولكنّنا متّفقون في الوقت نفسه مع ما ذكره رمزي بعلبكيّ من أنّ (تعقيد المنهج عند ابن دريد دليل واضح على تفرُّده وعدم التزامه التزام تسليم بصنيع الخليل)[٢٦]؛ أي أنّ التّعقيد هو جانب من ابتداع ابن دريد في صناعة معاجم الألفاظ. والابتداع اجتهاد، لا يخسر صاحبه صفة الجِدّة وإنْ أخفق اجتهاده في أن يكون مناسباً لأبناء عصره ولمن بعدهم إلى يوم الدّين.

وبعد، فإنّي أعتقد أنّ النُّزوع إلى التّجديد هو مفتاح شخصيّة ابن دريد في شعره وروايته الأخبار وعمله اللّغويّ. ولا فائدة كبيرة من البحث

في الجزئيّات التي تجلّت فيها موهبته إذا لم يكن هذا المفتاح دليلاً على اختراقه السّائد في ثقافة معاصريه، وتقديمه الجديد المفيد الذي يتخطّى عصره إلى العصور اللاحقة. ولا أهمّيّة للمفتاح نفسه إذا اعتقدنا أنّ كلّ أعمال ابن دريد جديدة. فالمبدع ينجح حيناً، ويخفق أحياناً، ولكنّه يستمرُّ دائماً في الإنتاج، بعيداً عن القادحين والمادحين.

* * *

## الإحالات:

1. وُلد أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي العماني في البصرة عام ٢٢٣ هـ، وتوفي في بغداد عام ٣٢١ هـ، عن ثمانية وتسعين عاماً. انظر ترجمته في: المزهر للسيوطي ١٦٥/٢، مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي/ص ٨١، طبقات النحويين واللغويين للزُّبيدي/ص١٨٣، إنباه الرواة للقفطي ٩٢/٣، خزانة الأدب للبغدادي ٤٩٠/١، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٩٥/٢، طبقات الشافعية الكبرى لابن السُّبكي ١٤٥/٢، شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي ٢٨٩/٢، الفهرست لابن النديم /ص٦٧، معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٢٧/١٨، المحمدون من الشعراء (تح مراد) ٢٤٦/١، وفيات الأعيان لابن خَلّكان ٣٢٣/٤، الوافي بالوفيات للصفدي ٣٣٩/٢، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢٤٢/٣، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ص ٤٨/ ٨٩/ ١٦٢/ ٦/ ٦ /٩٥٧، معجم المؤلفين لكحالة ١٨٩/٩، الأعلام للزركلي ٦/ ٣١، تاريخ الأدب العربي لبروكلمن ١٧٧/٢، أعلام العرب في العلوم والفنون لعبد الصاحب الدجيلي ١٥٦/١، ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي للسنوسي، ص٣٣، ابن دريد رائد فن القصة العربية للدرويش، ص١١، مقدمة الجمهرة، تح: السورتي، وتح: بعلبكي، مقدمات كتب ابن دريد المحقّقة التي سأشير إليها في الهامش التالي.
2. الكتب المعروفة المحقّقة لابن دريد، هي:

- الملاحن: (تح وليم رايت، ليدن ١٨٥٩/ وتح: هينرش توربكة، هيدلبرج ١٨٨٢/ وتح: إبراهيم اطفيش الجزائري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٧/ وتح: د.عبد الإله نبهان، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٢)
- جمهرة اللغة: (تح: محمد بن يوسف بن محمد السورتي وفريتس كرنكو، حيدر آباد الدكن، الهند ١٣٤٤-١٣٥٢، أربعة أجزاء/ وتح: د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧)
- المجتنى: (تح وليم رايت، حيدر آباد الدكن، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٣٤٢/ وتح: هاشم الندوي، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩)
- ديوان ابن دريد: (جمع: محمد بدر الدين العلوي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٤٦، ط٢/ وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي ٢٠٠٨/ وجمع: عمر بن سالم، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٧٣)
- تعليق من أمالي ابن دريد: (تح: السيد مصطفى السنوسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٤)
- الاشتقاق: (تح فيرديناند وستنفيلد، جوتنجن، ألمانيا ١٨٥٤/ وتح: عبد السلام هارون، مؤسسة الخانجي، القاهرة ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م ط٢: دار المسيرة، بيروت ١٩٧٩)
- وصف المطر والسحاب وما نعته العرب الرواد من البقاع: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة: جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح: عز الدين التنوخي، المجمع العلمي العربي، دمشق ١٩٦٣)
- صفة السُّرْج واللِّجام: (تح: وليم رايت، ضمن مجموعة جرزة الحاطب وتحفة الطالب، ليدن ١٨٥٩/ وتح د. مناف مهدي محمد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٢)
- المقصورة: (طُبِعت غير مرّة، تح: هرنوفيكي ١٧٧٦، وفي: كوبنهاجن ١٨٢٨، وفي: مطبعة الجوائب، القاهرة ١٣٠٠، وتح: أحمد عبد الغفور العطار، ضمن

كتاب: مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن، القاهرة ١٩٥٦)

- الفوائد والأخبار: (تح: إبراهيم صالح، مجلة مجمع اللغة العربية، دمشق المجلد ٥٧، ١٩٨٢/ثم صدر التحقيق في كتاب عن: مؤسسة الرسالة، دمشق ١٤٠٢هـ/١٩٨٦م)
- شرح المقصور والممدود: (تح: ماجد الذهبي وصلاح الخيمي، دار الفكر، دمشق ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م)
- فعلتُ وأفعلتُ: (تح: د. خليل إبراهيم العطية، ١٩٧٩)

٢. أبرز أساتذة ابن دريد عمه الحسين بن دريد، وأبو الفضل الرياشي، وأبو عثمان الأشنانداني، وأبو العباس ثعلب، وعبد الرحمن ابن أخي الأصمعي، وأبو حاتم السجستاني. انظر قائمة بأسماء أساتذته في مقدمة تحقيق:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦،٢٥)
- الملاحن (تح: نبهان، ص ١٠ وما بعد)
- صفة السرج واللجام (تح: مناف، ص ١٦ و١٧)
- تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢١ و٢٣)

٤. أبرز تلاميذ ابن دريد: أبو علي القالي، وأبو الفرج الأصبهاني، وأبو الحسن الرماني، وأبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، وأبو عبد الله ابن خالويه، وأبو سعيد السيرافي، وأبو عبيد الله المرزباني، وغيرهم. انظر قائمة بأسماء تلاميذ ابن دريد في:

- وصف المطر والسحاب وما نعتته العرب الرواد من البقاع (تح: التنوخي، ص ٢٦ - ٢٨)
- الملاحن (تح: نبهان، ص ١٤ وما بعد)
- صفة السرج واللجام (تح: مناف، ص ١٧، ٢٠)
- تعليق من أمالي ابن دريد (تح: السنوسي، ص ٢١، ٢٣)

٥. كُتُبُ ابن دريد التي ذكرتها كُتُب التراجم ولم يُعثَر على مخطوطاتها، هي: أدب الكاتب، الأمالي (نقَلها السيوطي في: قطف الوُرَيد)، تقويم اللسان، البنون والبنات، الخيل الكبير، الخيل الصغير، اللغات في القرآن، المجتنى في اللغة، الوشاح، المقتنى والمقتنيس، ما سئل عنه لفظاً فأجاب عنه حفظاً، التوسُّط، أسماء القبائل، الأنواء، السلاح، غريب القرآن، رواة العرب، الأنباز (الألقاب)، اللغات في القرآن، الأخبار المنثورة.

٦. من الكتب التي أُلِّفت عن ابن دريد:

- مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن: أحمد عبد الغفور العطّار، القاهرة ١٩٥٦
- أبو بكر بن دريد الأديب وتحقيق تعليق من أماليه، السيد مصطفى السنوسي، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة ١٩٨٢
- ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي: السيد مصطفى السنوسي، دراسات في التراث العربي، مطبعة حكومة الكويت ١٩٨٤
- محمد بن دريد وكتابه الجمهرة: د. شرف الدين علي الراجحي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية ١٩٨٥
- الفكر الصوتي عند ابن دريد والكوفيين: د. خليل إبراهيم العطية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد
- ابن دريد رائد فن القصة العربية. د. أحمد درويش، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢

٧. عُقِدت ندوات عدة عن ابن دريد منها:

- ندوة ابن دريد الأزدي: فعاليات المنتدى الأدبي، سلطنة عُمان ١٩٩٠
- مؤتمر ابن دريد الأزدي: وحدة الدراسات العمانية في جامعة آل البيت بالتعاون مع السفارة العمانية بالأردن، عُمان ١٢-١٤/٥/٢٠٠٩

٨. قيل إن عدد أبيات المقصورة ثلاثة وخمسون ومائتا بيت كما قيل إن عدد أبياتها تسعة وعشرون ومائتا بيت انظر: أحمد عبد الغفور العطار: مقصورة ابن دريد، بحث تاريخي أدبي مقارن، ص ٣٩. و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٤٤ (الهامش: ٢).

٩. حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٢، ٢/ ١٨٠٨

١٠. انظر قائمة بشُرّاح المقصورة ومخمسيها ومشطريها ومعربيها في كتاب السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٦١ وما بعد. وفي مقدمة: تخميس مقصورة ابن دريد الأزدي لموفق الدين عبد الله بن عمر الأنصاري، تحقيق: عبد الصاحب

عمران الدجيلي، دار الكتاب اللبناني، بيروت/ ودار الكتاب المصري، القاهرة، ص ١١ وما بعد

١١. علي بن يوسف القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٧٣، ٣/ ١

١٢. صدر ديوان ابن دريد الذي جمعه محمد بدر الدين العلوي في القاهرة، عن مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، عام ١٩٤٦. وأعادت طباعته وزارة الثقافة والشباب وتنمية المجتمع، أبو ظبي، ٢٠٠٨. وأصدر عمر بن سالم طبعة من ديوان ابن دريد في تونس عام ١٩٧٣، وكانت هذه الطبعة جزءاً من أطروحته العلمية التي أُجيز فيها من جامعة باريس عام ١٩٦٥.

١٣. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٤٤ وما بعد

١٤. المرجع السابق، ص ١٥٩

١٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩١ وما بعد

١٦. المرجع السابق، ص ٩٢ (بتصرف)

١٧. أبو الطيب اللغوي: مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٧٥، ص ٨٤

١٨. هما: الأب عبد الله بن محمد بن ميكال حاكم كور الأهواز للخليفة المقتدر، والابن إسماعيل بن عبد الله تلميذ ابن دريد

١٩. هناك نصٌّ على أن ابن دريد قدم بغداد من خراسان فقيراً؛ ولذلك أنزله أحد أصدقائه بجواره. انظر معجم الأدباء لياقوت الحموي ١٨/١٣٥، وإنباه الرواة على أنباه النحاة للقفطي ٣/٩٥.

٢٠. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٩٦

٢١. المرجع السابق، ص ٩٧

٢٢. انظر تفصيلات المزدوج في: محمد محيي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، هيئة المعرفة والتنمية البشرية، دبي ٢٠٠٨، ص ٩٤

٢٣. ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٩١ وما بعد

٢٤. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص ٨٦ وانظر أيضاً: محمد محيي الدين مينو: معجم مصطلحات العروض، ص ٦٣ و٦٩. و: د. محمد قاسم: المرجع في علم العروض والقوافي، جروس برس، طرابلس، لبنان، ٢ ٢، ص ١٦١

٢٥. ديوان ابن دريد (صنعة العلوي)، ص ١٦١ وما بعد

٢٦. المصدر السابق، ص ٥١ وما بعد

٢٧. ديوان ابن دريد (صنعة ابن سالم)، ص ٢٥ – ٢٧

٢٨. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص٨٩

٢٩. نُشر كتاب الملاحن بتحقيق الدكتور عبد الله يوسف غنيم، في القاهرة عام ١٩٧٢

٣٠. نُشر كتاب صفة السحاب والغيث وأخبار الرواد وما حمدوا من الكلأ في بيروت عام ١٩٧٦

٣١. نُشر كتاب معاني الشعر للأشناندانى في الرابطة الأدبية بدمشق عام ١٩٢٢، ثم نُشر في بيروت، في دار الكتب العلمية عام ١٩٨٨

٣٢. نُشرت القصيدة اليتيمة بتحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد في بيروت عام ١٩٧٠

٣٣. السيد مصطفى السنوسي: تعليق من أمالي ابن دريد، ص ٣٩ (بتصرف)

٣٤. روى ابن دريد مسامرات الأشراف عن عمه الحسين بن دريد. انظر: عز الدين التنوخي: مقدمة وصف المطر والسحاب، ص ١٦

٣٥. د. أحمد درويش: ابن دريد رائد فن القصة العربية، ص١ ٦

٣٦. المرجع السابق، ص ١١

٣٧. د. زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، المكتبة العصرية، صيدا، د.ت، ص ٢١٨

٣٨. ابن دريد الأزدي: تعليق من أمالي ابن دريد، تحقيق: مصطفى السنوسي، ص ١٥٨

٣٩. المصدر السابق، ص ١٥٩

٤٠. ابن دريد الأزدي: المجتنى، تحقيق: شرف الدين أحمد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ط١/ ١٤ هـ، ١٩٨٠م، ص ٢٨

٤١. المصدر السابق، ص ١٥

٤٢. د. محمد عيد: الرواية والاستشهاد باللغة، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٦، ص ٢٣٤

٤٣. من القادحين بابن دريد: الدارقطني من المحدثين، ونفطويه وأبو منصور الأزهري من اللغويين.

٤٤. د. عبد الحميد الشلقاني: رواية اللغة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١، ص ٦

٤٥. ابن دريد الأزدي: المجتنى، ص ١ (بتصرف)

٤٦. المصدر السابق، ص ٢٠١

٤٧. ابن دريد: صفة السرج واللجام، تحقيق: د. مناف مهدي محمد، ص ٢١. و: السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ٩٤

٤٨. السيد مصطفى السنوسي: ابن دريد حياته وتراثه اللغوي والأدبي، ص ١٢١. و: عبد الإله نبهان: مقدمة الملاحن، ص٢٧

٤٩. ابن دريد: الملاحن (تح: نبهان)، ص ١١١

٥٠. المصدر السابق، ص ١١١، ١١٢

٥١. المصدر السابق، ص ١٩٢

٥٢. المصدر السابق، ص ٦٥

٥٣. المصدر السابق، ص ٦٣، ٦٤

٥٤. اللفيف في الجمهرة لا علاقة له بالمصطلح الصرفي الدال على الكلمة التي تضم حرفي علة، بل المراد منه في الجمهرة، هو: بعض الأوزان والأبواب القصيرة، كباب المصادر، وباب ما تذكر العرب من الأطعمة، وباب ما جاء على لفظ الجمع ولا واحد له... انظر الجمهرة ١٢٢٧/٣

٥٥. انظر تحليلاً علمياً مفيداً لمادة الجمهرة في: د. عبد الرزاق بن فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة ولعل هذا التحليل جزء من رسالته للدكتوراه من الجامعة الإسلامية عام ١٤١٤، وعنوانها: تداخل الأصول اللغوية وأثره في بناء المعجم العربي.

٥٦. مقدمة جمهرة اللغة (ط: السورتي)، ص ١٤. و: كشف الظنون، ٦٠٥/٢

٥٧. ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن ابن دريد أملى (الجمهرة في فارس، ثم أملاها بالبصرة، ثم ببغداد، من حفظه، ولذلك تختلف النسخ). كشف الظنون، ٦٠٥/٢

٥٨. د. عبد الرزاق فراج الصاعدي: خلل الأصول في معجم الجمهرة، ص ٢٣

٥٩. ابن دريد الأزدي: جمهرة اللغة (ط: بعلبكي)، ١٢٣٩/١

٦٠. المصدر السابق (ط: بعلبكي)، ١١٢٤/٢

٦١. انظر حول المثالين السابقين، وحول أمثلة أخرى كثيرة، ما ذكره الدكتور عبد الرزاق فراج الصاعدي، ص ٢١

٦٢. المرجع السابق، ص ٢٥

٦٣. من ذلك وصف عبد القاهر الجرجاني تصريف ابن دريد: بِنَّةٌ في: ثهلان، و: رِعَةٌ في: عاصر، بتصريف الصبيان.

٦٤. ابن جني: الخصائص، ٢٨٨/٣

٦٥. جرى ابن دريد على استعمال عبارات معينة حين كان الشك يعتريه في الرواية، فيقول: ليس بثبت، لا أحُقُّه، كذا زعموا، لا أدري ما حقيقته، فإنه مولَّد لا يُؤخذ بلغته... وممن أكد تحري ابن دريد الدقة في الرواية السيوطي في المزهر.

٦٦. د. رمزي منير بعلبكي: مقدمة جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٨

# الفن الخطابي في التراث النقدي
# (حفر في ذاكرة المصطلح)

أ. زيدان عز الدين هلوه
رأس الخيمة – الإمارات العربية المتحدة

يبدو لنا أن أية مناقشة متماسكة لموضوعنا لابد أن تنطلق من التساؤلات أو الإشكاليات المنهجية الآتية: هل وُفّق التراث النقدي في وضع تعريف مناسب للخطابة؟ وهل كان هذا التعريف مجملاً عاماً أم كان تعريفاً فاصلاً يتسم بالحدية والدقة؟ وما دام أن الفن الخطابي يحتاج إلى أسلوب لغوي رفيع وإلقاء مدروس، فما الشروط التي طلب النقاد من الخطيب الالتزام بها كي يقوم بلعب دور نشط في عملية الاتصال الجماهيري، وتغيير السياق العقديّ والواقع الاجتماعي والنظام السياسي لحياة الأفراد؟ وهل يولد الإنسان خطيباً كما يولد شاعراً، أو بعبارة أخرى أصح هل يحتاج الخطيب إلى ذلك الوحي الآتي من أعماق النفس كأنه انفجار باطني ليجد سبيلاً إلى عقول الناس وقلوبهم، أم أن فن الخطابة صناعة يتمكن منها الإنسان بالدربة والدراسة والمران؟ وما صحة الزعم بأن مصطلح «الخطبة» قد استُخدم بصورة واسعة في الأدب العربي ليشمل كثيراً من الفنون النثرية التي يمكن أن يؤثر بها عقل في آخر؟ وإذا كان ذلك كذلك فما الفنون التي تداخلت وفنّ الخطابة؟ وما طبيعة هذه الفنون؟

مما لاشك فيه أن هذه التساؤلات أو التحديات – إن صح التعبير – ترسم خارطة التصور المنهجي للبحث، وترسي دعائم الدراسة، وتؤسس لمشروعيتها وإشكالياتها المفترضة.

نزعم بداية أنّ المبدأ العام الذي يحدد ماهيّة نص من النصوص وانتماءه إلى فئة ما من الفنون الأدبية ينطلق من تحديد معناه على المستويين: المعجمي والاصطلاحي؛ ومن هنا سنحاول فيما يأتي الوقوف على معنى «الخطابة» لغة، لننبش بعد ذلك نصوص التراث النقدي التي بذل أصحابها جهوداً ملحوظة؛ سعياً وراء توضيح طبيعة الفن الخطابي، ووضع حد فاصل لمفهوم الخطبة، ونحاول بعد ذلك الوقوف على عناصر عملية الاتصال الخطابي، وتحديد أبعاد التداخل البنائي والوظيفي المزعوم بين آليات الخطاب الشفاهي، ولاسيما التداخل القائم بين الخطبة من جهة وبين الوصية والمناظرة من جهة أخرى.

### ١ - الجهود اللغوية والنقدية في التأطير النظري لفن الخطابة:

الخُطْبَة ( ORATION ) - في مستواها المعجمي - مشتقة من الخِطاب (DISCORSE)، إذ يقال «خاطبَهُ يُخاطِبُهُ خِطاباً وهو الكلامُ بيْنَ اثْنَيْن»[١]، وجاء في لسان العرب: «خطب من: الخَطْبُ: الشَّأْنُ أو الأَمْرُ، صَغُر أو عَظُم؛ والخَطْبُ: الأمر الذي تَقَع فيه المخاطبة، ومنه قولهم: جَلَّ الخَطْبُ أي عَظُم الأَمرُ والشأن. الخِطابُ والمُخاطَبَة: مُراجَعَة الكَلامِ، وقد خاطَبَه بالكَلامِ مُخاطَبَةً وخِطاباً، وهُما يَتخاطَبان. واسمُ الكلام: الخُطْبَة، وخَطُبَ، بالضم، خَطابَةً، بالفتح:صار خَطِيباً، ورَجُلٌ خَطِيبٌ:حَسَن الخُطْبَة، وجَمْع الخَطِيب خُطَباءُ، والمُخاطَبَة، مُفاعَلَة، من الخِطاب والمُشاوَرَة»[٢]. ويعرّف صاحب «الكليات» «الخطاب» مبرزاً الفائدة النفعية من عملية التخاطب، وهي الفهم والإفهام، كما إنه يشير إلى الاستعداد النفسي لدى المخاطب لتلقي الخطاب، يقول: «والخطاب: اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيّئ لفهمه»[٣] ويبدو لنا أن أهل المنطق قد قصروا المفهوم على المحاكمات الإقناعية، إذ يرون أن الخطابة هي القدرة على «القياس المؤلف من المظنونات أو منها ومن المقبولات ويسمى ذلك قياساً خطابياً»[٤] وقد ورد لفظ «الخطاب» في السياق القرآني بمعنى الكلام فقد قال تعالى: ﴿ربِّ السَّمواتِ والأرضِ وما بينَهما الرَّحْمنِ لا يَمْلِكُون مِنْهُ خِطاباً﴾[٥]: أي «لا يقدر أحد على ابتداء مخاطبته إلا بإذنه، فالخطاب ما يُكلم به الرجل صاحبه»[٦]، ويشير بعض علماء البلاغة إلى مفهوم «الخطبة» في مستواها المعجمي ويهملون تعريفها اصطلاحاً، ولعلهم يكتفون بما يوردونه بعد ذلك من شروط الخطبة والخطيب، فـ (ابن وهب الكاتب) يرى أن «الخطبة والخطاب اشتقا من الخَطْب والمُخاطَبة، لأنهما مسموعان، وهي لذلك تحتاج إلى كثير من المهارة والتجويد»[٧].

ومما لا شك فيه أن مفهوم «الخطاب» كان مجال اهتمام بالنسبة إلى علماء اللسانيات، فقد عرفه «زليغ هاريز» «بأنه ملفوظ طويل أو متتالية من الجمل، تكوّن مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض»[٨]. فالخطاب - وفقاً لهذا التعريف - يدل على الحدث اللغوي والاستعمال الفعلي للكلام، وأكبر الظن أن «زليغ هاريز» يقدم تعريفه للخطاب اعتماداً على فهم مواطنه «ليونارد بلومفيلد» للجملة التي تعني لديه: «أكبر وحدة قابلة للوصف النحوي»[٩].

ومما سبق نستطيع أن نستخلص ملامح معنى محدد تنطوي عليه معظم شروح الكلمة: فإذا كانت الخُطْبة «اسماً للكلام» وإذا كان الخِطاب «كلاماً بين اثنين» القصد منه «الإقناع» و«إفهام من هو متهيّئ لفهمه» أو كان الخطاب يرتبط قوله «بمناسبة ما» وإذا كانت الخطبة والخطاب اشتقا من الخَطْب والمُخاطَبة لأنهما «مسموعان» وكان الخطاب متتالية من الجمل «الملفوظة» فإنّ الخطابة (elocution) تشكل - على المستوى المعجمي - حدثاً لغوياً يوصف بأنه شفويّ تفاعليّ، ذو وظيفة اجتماعية تواصلية، وانطلاقاً من واقع هذا التصور، وتوصيف الأبعاد اللغوية

لمعنى (الخطابة)، نجد أنه من الضروري تتبع جهود التراث النقدي التي أسهمت - إلى حد ما - في التأطير النظري لمفهوم الخطابة، وبيان طبيعتها في النقد العربي القديم.

ونزعم هنا أن تجربة الإبداع بنوعيها - الشعريّ والنثري- كانت موضع عناية التراث النقديّ القديم؛ فقد تتبع النقاد قواعد صناعة الإبداع، وميزوا بين أنواع الخطاب الأدبيّ، فكان مفهوم الأدب لديهم هو تلك القوّة التي يُقدر بها على النظم والنثر.

غير أن مفهومهم للأدب لم يكن محدداً بهذه الصورة مع بداية التنظير لهذا المفهوم، فقد ربط بعض النقاد أنواع الخطاب الأدبي بمفهوم البلاغة التي رآها ابن المقفع (١٠٦ - ١٤٢هـ) اسماً جامعاً «لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة: فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جواباً ومنها ما يكون سجعاً وخطباً، ومنها ما يكون رسائل[١٠]»، ويرد المبرد الشعر والنثر إلى بلاغة واحدة، مساوياً بينهما في معظم الخصائص الفنية. [١١]

ولعلّ مسألة تصنيف الكلام إلى شعر ونثر، ومحاولات التفضيل بين الفنين لا نجدها إلا في المراحل المتقدمة من مسيرة النقد العربي: فابن رشيق يجعل كلام العرب على نوعين: منظوم ومنثور، ولكل نوع منهما ثلاث طبقات: جيدة ومتوسطة ورديئة، فإذا اتفقت الطبقات في القدر، وتساوت في القيمة، ولم يكن لأحدها فضل على الأخرى، كان الحكم للشعر ظاهراً في التسمية؛ لأن كل منظوم أحسن من كل منثور من جنسه في معترف العادة»[١٢]، ويقترب ابن خلدون في تصنيفه لكلام العرب من تصنيف ابن رشيق، فلسان العرب لديه على فنين: «في الشعر المنظوم - وهو الكلام الموزون المقفى- وفي النثر وهو الكلام غير الموزون». [١٣]

وعلى العموم فقد تنبه النقاد إلى أن مسألة إدراج النثر تحت جنس الكلام الفني، وأنه والشعر نوعان تندرج تحت كل منهما تفريعات، وتقسيم عنه، بيد أن هذا التعريف بالنثر لم يتعد حد التصنيف، والتقسيم، الأمر الذي يجعلنا نتفق وما ذهب إليه بعض الدراسين من أن ما ورد في حق النثر لدى أغلب النقاد لا يكاد يتجاوز اعتبارين اثنين: اعتبار الشكل الأدبي أو الفنون الأدبية وينقسم إلى خطب، ورسائل، واعتبار اللفظ، وصورة التعبير فيتفرع إلى نثر مرسل، ومزدوج، وسجع[١٤] وما عدا ذلك فقد أصبح النثر والشعر عندهم متساويي الحظ في العبارة، «فما يقولونه عن أحدهما، يقولونه عن الآخر[١٥]»، ونخلص مما سبق إلى أن مهمة البحث عن مفهوم حدّي فاصل لفن الخطابة في نصوص التراث النقدي تبدو مسألة صعبة.

ونظن ظناً أن جهود الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين» - هي من أقدم الجهود المخلصة التي بذلت في مجال التأطير النظري لـ«الفن الخطابي»، غير أن المدقق في هذا الكتاب لا يكاد يلمح تعريفاً حدّياً لـ«الخطبة» على الرغم من كثرة الحديث عن صحة مخارج الحروف وعيوب النطق التي يسببها اللسان أو الأسنان أو ما يصيب الفم من التشوه، والكلام على سلامة اللغة والصلة بين الألفاظ وبين العيوب الناشئة من تنافر الحروف تنافراً

بهجة السمع، والكلام على الجملة والعلاقة بين المعنى واللفظ، ثم كلامه على الوضوح والإيجاز والإطناب، والملاءمة بين الخطبة والسامعين لها، والملاءمة بين النص الخطابي وموضوعه، وكلامه أخيراً على هيئة الخطيب وإشاراته.

وقد كانت ذاكرة الجاحظ في كتابه تخاطب العمق العاطفي للقارئ العربي، فتدفع له بكثير من المرويات التاريخية والنصية التي يبثُّها في كتابه رداً على مطاعن الشعوبية الذين ناصبهم قريباً من منتصف القرن الثالث الهجري، وقام بالدفاع عن فصاحة العرب وخطابتهم، واهتبال أية فرصة سانحة لاستقصاء بريق الجمال وانعكاساته في بواطن تلك النصوص الأصيلة، فتراه مدققاً ومحققاً عند إيرادها، وتجده واعياً مسألة الانتحال، وأهمية نسبة الخطبة إلى صاحبها، إذ يقول: «وللسَّلَفِ الطَّيِّبِ حِكَمٌ وخُطَبٌ كثيرةٌ، صحيحةٌ ومَدْخُولةٌ، لا يَخْفَى شأنُها على نُقَّادِ الألفاظِ وجهابذةِ المعاني، مُتَمَيِّزَةٌ عندَ الرواةِ الخُلَّصِ، وما بلغَنا عنْ أحدٍ منْ جميعِ النّاسِ أنَّ أحداً ولَّدَ لرسولِ اللهِ خُطْبَةً واحدةً»[16]. والجاحظ لانتباهه لقضية الانتحال في الفن الخطابي كان يحرص على ذكر السند قبل إيراد السياق النصي[17]، وإذا ما شك في أحد النصوص فإنه يُعمل بصيرته النقدية، وشاهد ذلك أنه لمّا أورد خطبة من خطب معاوية، قال: «وفي هذه الخُطبةِ – أبقاكَ اللهُ – ضروبٌ من العَجَبِ، منها أن الكلامَ لا يُشْبِهُ السَّبَبَ الذي من أجله دعاهم معاويةُ، ومنها هذا المَذْهبُ في تَصْنِيفِ النّاسِ، وفي الإخْبارِ عمّا هُمْ عليهِ مِنَ القَهْرِ والإذْلالِ، ومن التَّقِيَّةِ والخوفِ – أشبهُ بكلامِ عليٍّ –عليه السلام– ومعانيه منه بحال معاوية، ومنها أنَّا لم نجدْ مُعَاويةَ في حالٍ مِنَ الحالاتِ يَسْلُكُ مسلكَ الزُّهادِ ولا يذهبُ مذاهبَ العُبَّادِ، وإنَّما نكتُبُ لكُم، ونُخبِرُ بما سَمِعْنَاهُ، والله أعلمُ بأصحابِ الأخبارِ، وبكثيرٍ منْهُم»[18]. فالجاحظ بشكّه في نسبة الخطبة إلى معاوية يقارن بين مضمون الخطبة والغرض الذي سيقت من أجله، فيجد ألا علاقة بينهما، ثم يقارن بين ما جاء في الخطبة من معاني التقية، ومذاهب الزهاد والنساك، وبين ما يعرفه عن فكر معاوية وخُلقه، فلا يجد تقارباً أو علاقة، لذلك يستريح لنسبتها إلى علي بن أبي طالب عليه السلام لأنها أشبه بكلامه ومعانيه وأحواله، وسنلقى بعض المصنفين يتابع الجاحظ في شكه ويورد قوله السابق ويستريح لنسبتها إلى علي بن أبي طالب.[19]

ويبدو لنا أن الجاحظ إلى جانب ذلك كان يفكر – جدّياً – في ترتيب خطباء «البيان والتبيين» في طبقات ومنازل، على غرار ما فعل ابن سلام الجمحي وغيره من النقاد في ترتيب الشعراء في مراتب وطبقات، يقول الجاحظ مبيناً نيته وتصوره المنهجي المفترض: «كانَ التدبيرُ في أسماءِ الخُطَباءِ وحالاتِهم وأوصافِهِمْ أن تذكرَ أسماءَ أهلِ الجاهليّةِ على مراتبِهِم، وأسماءَ أهلِ الإسلامِ على منازلِهِم، وتجعلَ لكلِّ قبيلةٍ منهم خطباءَ، وتقسمَ أمورَهُم باباً باباً على حِدَتِه، وتقدّمَ مَنْ قدّمَهُ اللهُ ورسولُه عليه السلام في النَّسَبِ، وفضّلَهُ في الحَسَبِ، ولكنّي لمّا عجزْتُ عن نَظْمِه وتنضيدِه تكلّفتُ ذِكْرَهُم في الجُمْلَةِ، واللهُ المُستعان»[20]. وكان تكلف الجاحظ، وذكره خطباءه سبباً في حفظ قائمة أسماء هؤلاء الخطباء الذين امتدوا من

أواخر القرن السادس للميلاد حتى وفاة النبيّ الكريم ﷺ (١١هـ / ٦٣٢ م)، وإن بدا هذا التعداد مشوشاً لبعض مؤرخي الأدب[٢١] غير أنه يزودنا بمعلومات استحضارية عن كل خطيب من أولئك الخطباء، علاوة على أنه مؤشّر هام وعلامة فارقة تشعر القارئ بالمنزلة التي احتلها هؤلاء الخطباء في ذاكرة الأجيال، وهكذا فإننا لا نستطيع أن ندعم بعض التوجهات التي ترى أن «شخصية الجاحظ القوية تكاد تكون معدومة في هذا الكتاب»[٢٢]، وإن كنا مؤمنين - حقاً - أن الجاحظ كان مأخوذاً بشيء من المجازفة عندما أعلن أن اليونان لم يظهر فيهم من يستحق أن يُسمّى خطيباً. [٢٣] فقد أثبتت الدراسات الحديثة أن البداية الأولى لدراسة عملية الاتصال الخطابي التي تتم بين الخطيب والمستمع، علاوة على المؤثرات البلاغية التي يستخدمها المتحدث لإقناع المتلقي، والتأثير عليه، ترجع إلى الحضارة الإغريقية؛ إذ وضع «كوراكس» أول نظرية في علم الاتصال لدى اليونان، وقد طور هذه النظرية تلميذه «تيسياس»، وناقش النظرية أسلوب المرافعات في المحاكم، ذلك الأسلوب الذي كان يعد صناعة إقناعية[٢٤]. وجاء أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) وتلميذه أرسطو (٣٨٥- ٣٢٢ق.م) فوضعا دراسات حول فن الاتصال، وربطا بينه وبين البلاغة، وقد وصف «أرسطو» عملية الاتصال الخطابي بقوله إنها «عملية تجري بين الخطيب أو المتحدث الذي يبتكر حُجّة يقدمها في شكل قول للسامعين والجمهور، وهدفُ المتحدث أن يعكس صوراً إيجابية عن نفسه، وأن يُشجع أفرادَ الجُمهور على تصديقه، وعليه أن يبرزَ شخصيّتَه الصحيحةَ، وأن يَضَعَ مُستمِعِيه في الإطارِ الصحيح»[٢٥]، ومما لاشك فيه أن مثل هذه النظريات قد انبثقت عن رغبات الشعب اليوناني، واهتماماته اليومية فديمقراطية المدنية اليونانية في الحكم تعتمد في جميع جوانبها التجارية والاقتصادية والإدارية والتعليمية على القوانين غير المكتوبة، أي القوانين الشفهية، وقد دفعهم هذا إلى الاهتمام بالخطابة، وممارسة فن البلاغة والإقناع، مما يجعلنا نرجح - بعد كل ذلك - أن الجاحظ لم يطّلع على ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو الذي طرح فيه نظريته في علم الاتصال، ولعل ترجمة إسحاق بن حنين[٢٦] للكتاب جاءت بعد وفاة الجاحظ.

وعلى أية حال، إن لم يُهيّأ للجاحظ وضع تعريف حدّي فاصل للخطبة، فإنه قد نجح في توضيح طبيعة النص الخطابي العربي السائد في عصره وعصور الأدب التي سبقته، وذلك من خلال كلامه على الجملة والعلاقة بين اللفظ والمعنى والملاءمة بين النص وموضوعه من ناحية، والملاءمة بين الخطبة والسامعين من ناحية أخرى، وكلامه أخيراً على هيئة الخطيب وإشاراته والشروط التي يجب أن يتحلى بها في أثناء الاتصال بجمهوره، وهذا مما ستتضح صورته لاحقاً.

ويُظهر تفحّص نصوص التراث النقدي أن ثمة جهوداً قد بُذلت للتأطير النظري لمفهوم الخطابة، وتوضيح طبيعة الفن الخطابي من خلال المقارنة بين آلياته البنائية والوظيفية من ناحية، وبين الآليات البنائية والوظيفية للنص الكتابي، وأكبر الظّن أنّ أبا هلال

العسكريّ كان أول من أشار إلى هذا التداخل بين الرسالة والخطبة، إذ يقول إنّ: «الرَّسائلَ والخُطَبَ مُتَشاكِلَتان في أنّهما كلامٌ لا يَلحَقُهُ وزنٌ، ولا تَقفيةٌ، وقد يَتشاكلان أيضاً من جِهَةِ الفَواصِلِ: فألفاظُ الخطباء تُشبهُ ألفاظَ الكُتّابِ في السُّهولةِ والعذوبة، وكذلك فَواصل الخُطَبِ مثلُ فواصل الرّسائلِ، ولا فرقَ بينهما، بيد أنّ الخطبةَ يُشافَه بها، والرسالة يُكتب بها[١٧]».
ويبين لنا في موضع آخر أسس التداخل الوظيفي بين الخطبة والرسالة فيقول: «ومما يعرف أيضاً من الخطابة والكتابة أنّهما مختصتان بأمر الدِّين، والسلطان، وعليهما مدارُ الدار، وليس للشعر بهما اختصاصٌ[١٨]». وترجح هنا أنّ بعض الدارسين المحدثين قد وجدوا في آراء العسكريّ أرضية خصبة للحكم على رسائل صدر الإسلام بأنها «خُطبٌ مدونة، وأنّه ليس ثمة خصائصُ أدبيةٌ تُميّزُ رسائلَ هذا العصر عن خطبه؛ لأنّ الكتاب قد «مشوا على طريق الخطباء، ووُسمت هذه الرسائل أيضاً بسمات الخطابة بما فيها من ارتجالٍ وعفوية»[١٩].

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أنّ قَصْر العسكري - في السياق النقديّ السابق - موضوعات معيّنة على جنس أدبيّ معيّن، لا يستقيم وواقعَ الأدب العربيّ: فاختصاص كلٍّ من الخطابة والرسالة بأمور الدولة، والسياسة، والدين، وإبعاد الشعر عن دائرة هذه الموضوعات أمر لا يمكن القبول به. ثم إن كلام «العسكري» قد يوحي بأن كلاًّ من الخطابة والشعر قد عاشا وحيدين أومنعزلين عن بعضهما بعضاً، غير أن تاريخ الأدب العربي يثبت أن الشعر قد واكب الحياة الحزبية، والعربية، والدينية، منذ بزوغ الدولة الإسلامية في المدينة المنوّرة، حتّى سقوطها على أيدي التتار في عام ١٢٥٨م. ثم إن طبيعة الفنين ووظيفتهما يدعمان هذا الطرح؛ إذ إن ثمة قاسماً مشتركاً بين الخطابة والشعر، فكلاهما يهدفان إلى التأثير في المتلقي وإقناع الجمهور. يقول «حازم القرطاجني» موضحاً العلاقة الوظيفية بين الفنين: «واسْتِعْمَالُ الإقْنَاعاتِ في الأقَاوِيلِ الشِّعْرِيَّةِ سائغٌ، إذا كان ذلك على جِهَةِ الإلْمَاحِ في الموضِعِ بعْدَ المَوْضِعِ، كما أنّ التَّخْييلَ سائغٌ استعمالُهَا في الأقاويلِ الخطابية في الموضع بعد الموضع، وإنّما ساغ لكليهما أن يَستعمل يسيراً فيما تتقوم به الأخرى؛ لأن الغرض في الصناعتين واحد وهو الجمال، والحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر بمقتضاه، فكانت الصناعتان متآخيتين؛ لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما»[٢٠]. ولتوضيح عمق العلاقة بين الفنين - الشعري والخطابي - يسوق القرطاجني قول الشاعر:

وما الشعر إلا خطبة من مؤلف

يجيء بحق أو يجيء بباطل[٢١]

ومن هنا يكون من الطبيعي أن يستفيد كلا الفنين من بعضهما بعضاً، وإن كانت الخطابة كثيراً ما تهدف بأقيستها إلى الإقناع، بينما يهدف الشعر إلى التخييل.

ومهما يكن من أمر فإن التداخل البنائي والوظيفي الذي رآه أبو هلال العسكري بين الإبداعين اللساني / الخطبة، والكتابي / الرسالة، قائم بالفعل، غير أن هذا التداخل لايصل إلى درجة التماهي وذوبان أحدهما في الآخر. فالفنّان يتشابهان في وظيفتهما النفعية

التي تتمثل فيما ذكره «العسكري» من مضامين تقوية أو سياسية أو حربية وما ذكره قدامة بن جعفر من: «تأكيدِ العهدِ، والدعاءِ إلى اللّه، والإشادةِ بالمناقبِ، وكلّ ما أُريد ذكرُه ونشرُه بين الناس»[٣٢]، ويتشابهان أيضاً في بنائيتهما الأسلوبية، فكلاهما فن نثريّ لا يحكمهما وزن أو قافية، علاوة على ما ذكره أبو حيان التوحيدي من أنّ «حُسْنَ التّأليفِ، وجُودةَ التّركيبِ، لازمٌ فيهما جميعاً، فالخَطيبُ والكَاتِبُ يهيّئان في أذهانِ المستمعين والقارئين مواقعَ خاصّةً عن طريقِ اللّفظِ المتداولِ، والمعنى المشهورِ، والتّأليفِ السّهلِ، والرّونقِ الغالي، والمُرادِ السّليمِ، والحواشي الرّقيقةِ، والأمثلةِ خفيفةِ المآخذِ، والأعجازِ المتّصلةِ»[٣٣]

وإذا كان النص الخطابي قد حمل في تضاعيفه بعض آليات النشاط الكتابي ووظائفه، فإن للخطبة طبيعتها وسماتها الخاصة، إذ إن ما يميز الفن الخطابي هو أنه فن لساني شفاهي يعتمد على الصوت والنبر وقدرات الخطيب وما يمتلكه من وسائل التسديد والاستمالة والإلقاء والتأثير العاطفي في الجمهور للتعبير عن الشعور الجمعي لروح الشعب وصوتياته وأفراحه وآماله وآلامه ومواقفه الخُلقية أو مواقف السلطة السياسية أو الدينية أو العسكرية التي يمثلها، بحيث لو قُرئت الخطبة من قبل المتلقي لفقدت لديه بعض خصائصها، ويعبرّ «محمد حسين فضل الله» عن طبيعة الفن الخطابي وعما تمتلكه الكلمة المسموعة من مقومات - ذكرناها آنفاً - بقوله: «للخطابة دورها الكبير في حركة الكلمة في العقل وفي القلب وفي الواقع من خلال تأثيرها الإيجابي أو السلبي على قناعات الإنسان في مختلف جوانب الفكر والحياة لأن قضيتها تختلف عن قضية الكلمة المقروءة التي تنفذ إلى القلب بهدوء واسترخاء، والكلمة المسموعة الحوارية التي تترك تأثيراتها بعيداً عن حركية قوة الصوت»[٣٤]. ثم إننا ندعم التوجهات النقدية التي طالبت الخطيب بأن يعي متطلبات اللغة الخطابية والصيغ المميزة للإلقاء، ومن ذلك: «الحرصُ على إيراد الأساليب الإنشائية والخبرية، وتوزيع الضمائرِ وصيغ الالتفات البلاغي، وتوظيف صيغ الأمر والنهي، وطرح الأدلة والإكثار من الحجج، وتوالي البراهين، والاعتماد على صيغ الاستفهام عبر المستويات البلاغية المتصاعدة، والاستعانة بالمواقف التاريخية المؤكّدة لمقولاته، والتناص مع الآيات القرآنية المزيّنة لكلامه، ومحاولة دعم الموقف الخطابي بأرصدة الأمثال، والحكم، وأخبار القدماء، واستدعاء المواقف الجدلية المؤيّدة للموقف الخطابي نفسه»[٣٥]. أما الرسالة فهي عمل إنشائي مدون، يسقط منها كثير من متطلبات اللغة الخطابية السابقة لتحل محلها مرحلة التأني والمراجعة، لأن الكاتب في فسحة من تحكيك مدوناته «وتكريرِ النظرِ فيها، وإصلاحِ خَللٍ إنْ وقعَ في شيءٍ منها، ثم هي نافذةٌ على يدِ الرّسولِ أو طيِّ الكِتابِ»[٣٦]، ثم إن النصّ الكتابي - بما له من آليات خاصّة - قادر على التعبير عن موضوعات لا يمكن للنص الخطابي التعبير عنها، ومن ذلك: الاعتذارات، والمعاتبات، وما يجري في الرسائل، والمكاتبات من وجوه البيان وفي التهاني، والتعازي، والملاطفة، والشفاعة، واختطاب المودة»[٣٧]، وما يمكن أن يُشار إليه هنا من رسائل الحبّ، والغزل،

وخلاصة القول فيما وجده «العسكري» من تداخل بنائي ووظيفي بين الخطبة والرسالة هو أن لهذا التداخل ما يبرره؛ إذ إن الشبه في اللغة والأسلوب أمر طبيعي في كل عصر من عصور اللغة، وتاريخ الأدب، وذلك لصدور هذين النوعين النثريين من مصدر واحد في بعض الأحيان، ولخضوعهما لأسلوب العصر الجامع بين أساليب الكتّاب الذين يعيشون فيه متعاصرين، ولتعرضهما للظروف نفسها، وتلقيهم الثقافات نفسها»[38]

وعلى أية حال فإن متابعة البحث في نصوص التراث النقدي توحي أن بعض النقاد الآخرين قد شغلوا أنفسهم بمحاولة وضع حد فاصل لفن الخطابة؛ فقد عرّف العميدي الخطابة اصطلاحاً ضمن تقسيمه لأنواع البلاغة فقال: «الخطابةُ هي القوةُ على إيرادِ الكلامِ في النّماءِ إلى الأغراضِ، ونصْرِ ما قصدَ المتكلمُ نُصْرَةً في محافلِ الجماعاتِ، ومَفاخرِ الخَوّاصِ والعَوام، بذهنٍ حاضرٍ، وجنانٍ ثبتٍ، ولسانٍ جريءٍ، وبديهةٍ سريعةٍ فكلُّ خطيبٍ بليغٍ، وليس كلُّ بليغٍ خطيباً»[39]. فالخطابةُ لدى العميدي نوع من الاقتدار البلاغي والقدرة على الإقناع؛ لاستمالة المستمعين إلى ما يريد أن يقنعهم به، ويدخل في حد الخطابة بعض صفات الخطيب من قوة نفسية، وفصاحة، وحضور البديهة، ويبدو لنا أيضاً أن حديّة تعريف «الخطابة» لدى العميدي جاءت معتمدة على المفهوم اليوناني الأرسطي لفن الخطابة، إذ حدَّ أرسطو الخطابة بقوله إنها «الكشفُ عن الطرقِ الممكنةِ للإقناعِ في أيِّ موضوعٍ كان»[40]. فالنّصان يشيران إلى أن لفنّ الخطابة القدرة على إنتاج الحجج والبراهين لذلك يعد أرسطو هذا الفن باباً من أبواب الجدل[41] ويشير النصان أيضاً إلى اتساع موضوعات الخطابة وتعدد مجالاتها، فليس للخطابة موضوع معين، بل تلتمس إقناع المتلقي في جميع الأمور المعبَّر عنها لدى الفلاسفة بالمقولات العشرة[42]. لذلك وجدنا الفارابي يقول: «إن الخطابة صناعة قياسية غرضها الإقناع في جميع الأجناس العشرة»[43].

وفي الحقيقة إن كثيراً من النقاد العرب المحدثين قد وجدوا ضالتهم في التعريف الأرسطي ثلاثي الأبعاد (النص، والخطيب، والمتلقي) عند بيان مفهومهم لطبيعة فن الخطابة، ولم يكونوا بعيدين كثيراً عن أرسطو الذي حدد هدف الخطابة بالبحث عن كل الوسائل الممكنة للإقناع، ومن هنا فقد جاء النقد الحديث ليركز على العناصر الثلاثة السابقة التي تشكل عملية الإبداع والتواصل الخطابي، علاوة على دور المتلقي في تلك العملية، ودور المؤثرات البلاغية التي يوظفها الخطيب لإقناع جمهوره والتأثير فيه، فالخطبة لدى بعض النقاد: «ضرب من الخطاب النثري الشفاهي القائم على الاتصال المباشر بين المتحدث والآخر الجمعي (المتلقي أو المرسل إليه) وجهاً لوجه، بواسطة اللغة المنطوقة، بكل خصائصها وسماتها المعروفة التي تسهم هنا – عن طريق الأداء الشفاهي (Oral Performance) – في إنجاز تشكيل جمالي لغوي خاص»[44]، وحدَّ البعض الآخر الخطبة بقوله إنها: «ضرب من الإلقاء الذي يعدده بالدرجة الأولى جوهر علاقة الخطيب بجمهوره،

مما يعتمد على ذاكرة الخطيب، ويقظة المتلقي».[10]

ولقد وجد بعض المصنفين العرب ضالتهم فيما استنه النبي الكريم من سنن الخطابة ليعرّفوا الخطبة بأنها: «كلام مبني على حمد الله تعالى وتمجيده وتقديسه وتوحيده والثناء عليه، والصلاة على رسوله»[11]، ويرى التهانوي أن: «الخُطْبة بالضم هي عبارةٌ عن كلام مشتملٍ على البسملة، والحمدلة، والثناء على الله تعالى بما هو أهله والصلاة على النبي ﷺ، وتكون في أول الكلام، وتشتمل على الوصية بالتقوى والوعظ والتذكير».[12]

ومما لاشك فيه أن فهم طبيعة الخطبة بهذه العدية نابع من المرويات التاريخية الإسلامية والسنن المأثورة عن النبي الكريم الذي رسم المعالم الوظيفية والبنائية للخطبة الإسلامية، وجعل لها سمات ومعالم معينة، فقد رُوي عنه ﷺ أنه قال: «كلُّ خطبةٍ ليس بها شهادةٌ كاليدِ الجَذْماء»[13]. وقد تتبع ابن قتيبة خطب النبي الكريم ﷺ فوجد أنها تبدأ بـ«الحمد لله نستعينه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونستغفره ونتوب إليه»[14] ووجد أيضاً أن كل خطبة مفتاحها «الحمد إلا خطبة العيد فمفتاحها التكبير»[15]. وذكر ابن القيم أن «الرسول ﷺ كان لا يخطب خطبة إلا افتتحها بحمد الله، وكان يختم خطبته بالاستغفار».[16]

وعلى أية حال فإن ما نلاحظه هنا هو أن التعريف الإسلامي للخطبة مازال يركز على شفوية الفن الخطابي، ومازال يربط أيضاً بين المكونات الثلاثة لعناصر الفن الخطابي (الجمهور - الخطيب - النص) غير أن غايات عملية الاتصال الخطابي الإسلامي ذات منحى تشريعي وتقوي وعظي، وأكبر الظن - أن التعريف يدعم توجهات بعض النقاد الذين وجدوا في النثر الفني نبتة إسلامية خالصة، وأن النثر الفني نشأ قسيماً للحياة الإسلامية.[17]

## ٢- عناصر عملية الاتصال الخطابي:

في الحقيقة إن الفرضية التي يقوم عليها البحث هنا تحمل استفهاماً استفسارياً يظل مطروحاً بغية الإمعان في توضيح طبيعة فن الخطابة لدى العرب. أما التساؤل فيكمن في عناصر عملية الاتصال الخطابي التي أشرنا إليها سابقاً، وتحديد معالم هذه العناصر ودورها في تلك العملية؟

يمكن لنا - بداية - أن نعيد صياغة تعريف عملية الاتصال الخطابي بأنها نسق لغوي شفوي يتم من خلاله بث رسائل سياسية أو دينية أو اجتماعية بغرض الإقناع، وأن هذا النسق نشأ في ظل وجود مجتمع يتفاعل أفراده، ويتبادلون الآراء والأفكار ويعبرون عن أغراضهم، ومقاصدهم، ومشاعرهم، وعقائدهم. ثم إن هذه العملية تجري بين المتلقي والخطيب الذي يبتكر حجة يقدمها في شكل قول للجمهور، وهدف الخطيب المبدع أن يعكس صورة إيجابية عن نفسه، وأن يشجع المتلقين على تقبله؛ لذلك يحرص الخطيب دائماً على إبراز قوة شخصيته، ووضع جمهوره في الإطار الصحيح؛ ليدفع بخطبته إلى مساحات جديدة من الوعي الجمالي، والأدبي، والفكري والقيمي، وتشير جهود النقاد الذين حاولوا أن يؤطروا - نظرياً



الفن الخطابي في التراث النقدي (حفر في ذاكرة المصطلح)

- لفن الخطابة إلى أن عناصر عملية الاتصال الخطابي تتمحور حول ثلاثة عناصر أساسية تشكل أطراف تلك العملية وهذه العناصر هي: الخطيب والنص والمتلقي.

**أ - الخطيب:**

هو المبدع الذي أنتج السياق النصي، وغالباً ما يكون الخطيب مرتبطاً بموقف سائد، أو مراقباً لحدث، أو ظرف يستدعي منه موضوع الخطبة، وما دام أن المهمة المنوطة بالخطيب هي دفع إرادة الجمهور نحو العمل الحاسم مستعيناً بالمؤثرات البلاغية وقوة البرهان، فقد اشتُرط فيه أن يلتزم ببعض المواقف والصفات كيما يحدث الإقناع، كوضوح الحجة، وأن يكون لسانه سالماً من العيوب التي تشين الألفاظ فلا يكون ألثغ، ولا فأفاء، ولا ذا رتّة، ولاتمتاماً ولا ذا حُبسة، ولا ذا لفف فإن ذلك «أجمع مما يذهب ببهاء الكلام، ويهجّن البلاغة، وينقص حلاوة المنطق»(٤٣)، علاوة على ضرورة تحليه بحسن الهيئة، وجمال الهيبة، وعبقرية الحضور، والفصاحة، وسرعة البديهة والقدرة على الارتجال، والطبع والبعد عن التكلف، وضآلة الصوت(٤٤)، ومن هنا فإن النبي الكريم ﷺ كان إذا أراد تنشئة الجماعة المسلمة وتوجيهها خطب حتى «احمرّت عيناه، وعلا صوتُه، واشتدّ غضبُه، كأنّه منذرٌ جيشاً، يقول: صبّحكم ومسّاكم»(٤٥).

ويبدو لنا أن الجاحظ كان شديد الإعجاب بالصفات السابقة، ولاسيما صفة الطبع التي قصرها على الخطباء العرب، إذ ذكر الجاحظ الأميرَ الخطيب «داود بن علي»(٤٦) مرّة ليفاخر به الفرس فقال: «ومن خُطباء بني هاشم أيضاً داود بن علي، ويكنى أبا سليمان، وكان أنطقَ الناس وأجودهم ارتجالاً، واقتضاباً للقول، ويقال إنه لم يتقدّم في تحبيرِ خُطبه قطُّ، وله كلامٌ معروفٌ محفوظٌ»(٤٧)، ويظهر لنا أن إعجاب الجاحظ يرجع إلى إجادة الخطيب الأمير الارتجالَ مع ما اشتُهر عنه من أنه لم يحبر خطبة قط، وأدرك أبو هلال العسكري أيضاً أن معرفة الخطيب لقواعد الخطابة وأصولها الفنية لا يكفيان لصناعةِ الخطيب، وإنما اشترط عليه أن يكون لديه استعداد فطري وموهبة تؤهله ليكون ناطقاً بلسان القوم، يقول العسكري: «رأسُ الخُطْبَةِ الطبعُ، وعمودُها الدُّربَة، وجناحُها روايةُ الكلام، وحليها الإعرابُ، وبهاؤها تخيُّرُ الألفاظ، والمحبّةُ مقرونةٌ بقلّةِ الاستكراه»(٤٨).

وإذا ما أراد الخطيب أن يقنع جمهوره بالأخلاق الفاضلة فقد اشتُرط فيه أن يكون متحلياً بمنظومة من السجايا الكريمة كـ: «الجُودِ، والفضيلةِ، والخَيْريَّةِ، وذكاءِ الأصلِ، والشَّجاعة، والعفة، وحُسْنِ السِّيرة، والمروءة، والبرِّ والحلم، والثَّباتِ»(٤٩)، وهذا ما عبّر عنه أرسطو قديماً بقوله: «ولابد للخطيب أن يتحلّى بثلاث خصالٍ كيما يُحدثُ الإقناعَ، لأنه يَصْرِفُ النظرَ عن البراهين، فإن الأمور التي تؤدي إلى الاعتقاد ثلاثة، وهذه الخصال هي اللُّب والفضيلةُ والبرُّ، لأن الخطباء إنما يخطئون بينما يقولون في النَّصيحة التي يسدونها إذا فقدوا هذه الخصال الثلاثة كلها أو واحدة منها، فإنهم إذا فقدوا اللب كانت ظنونهم فاسدة وآراؤهم غير سديدة، وإذا كانت آراؤهم

صحيحة فإن شرائعهم تحملهم على ألا يقولوا ما يعتقدون، أو إذا كانوا ذوي لب وخير، فإنهم قد يعوزهم البرّ وحب الخير للناس، وطيب السريرة ومحبة الإحسان»[10]، ولعل العرب قبل الإسلام كانوا على وعي بهذه الشروط، إذ إن الخطيب لديهم كان من السادة الأماجد الذين يُوصفون بالشجاعة والحكمة والشرف، ويتضح ذلك في مدائحهم ومراثيهم لساداتهم[11]، ثم إن الخطيب منوط به الدعوة إلى السلم الأهلي والتآخي بين القبائل المتصارعة، ونـــبذ الثأر، وكثيراً ما تغنى شعراء الجاهلية والإسلام بسجايا أقوامهم التي جعلتهم خطباء.[12]

وقد احتفى العرب بكل ما يتعلق بطبيعة الأداء الخطابي، فالخطابة فن عماده اللسان؛ لذلك اشترطوا على الخطيب أن يحسن مواجهة الجمهور، وهذا لن يكون إلا بتجنب العيّ والحصر والتشدق[13] الذي يسوق إلى التكلف والإغراق، ومما يزيد في حسن الخطابة وجلالة موقعها جهارة الصوت، فإنه من أجل أوصاف الخطباء، لذلك ذم الشعراء الخطباء برقة الصوت وضآلته[14]، واحتفى العرب أيضاً بأساليب الإلقاء، وكانوا يلتزمون ببعض المواقف من حيث الحركة والإشارة والأدوات المساعدة على التأثير في الجمهور كحمل العصا أو السيف أو المخاصر التي لم تكن تفـارق أيدي الملوك في مجالسها،[15] أو أن يتنكب قوساً[16]. وتحتفظ لنا ذاكرة المحدّثين ببعض المرويات التي يبدو لنا فيها النبي الكريم - ﷺ - حريصاً على استخدام مثل هذه الأدوات، فكان «إذا خطب في الحرب، خطب على قَوْس، وإذا خَطَب في الجمعة خَطَب على عصا»[17] وأنه كان يخطب معتمّاً بعمامة سوداء[18]، وربما لجأ الخطيب إلى أساليب خاصة - كالإغراب في الزي واللغة - بغية ممارسة الضغط والتجنيد السياسيين على الجمهور، ونجد ذلك عند بعض القيادات السياسية لدولة بني أمية، فقد رُوي عن (الحجاج بن يوسف الثقفي: ٤٠ - ٩٥هـ) أنه لما دخل العراق والياً، قصد منبر المسجد بالكوفة ملثّماً بعمامة خزّ حمراء، ومتنكباً قوساً عربية[19] وحاملاً سيفاً، يقصد بذلك التشبه بالبدو، إغراباً على السامعين وترويعاً لهم، ولعل مما يتصل بميله إلى الإغراب في أدائه الخطابي أيضاً ما رواه المبرد من أنه كان «إذا صعد المنبر تكلم رويداً، فلا يكاد يُسمَع، ثم يتزيد في الكلام حتى يخرج يده من مِطْرَفه ويزجر الزجرة فيفزع بها أقصى من في المسجد»[20] ونستنتج من هذا السلوك أنه كان في مظهره في أثناء خطابته، وفي صوته، ومنطقه، وحركة يده، يريد التهويل على السامعين.

**ب - النص:**[21]

تنظر إلى النص هنا على أنه مجموعة من المتواليات اللفظية أو الطاقة اللغوية التي يفجرها الخطيب أمام جمهوره بصورة تحقق شروط التماسك والانسجام وثنائية المعنى، وتبدو فيه الوظيفية الأدبية للغة التي يشيعها المبدع في ثنايا النص، مشحونة بالعاطفة والعلاقات الدقيقة اللغوية المتناسقة، وانطلاقاً من هذا الافتراض فإن النص الخطابي نص مفتوح، وغني، ومتنوع الدلالات، ومتاح لكثير من التفصيلات.

ونزعم هنا أن الترابط، والانسجام، وما يمكن

الفن الخطابي في التراث النقدي (حفر في ذاكرة المصطلح)

أن نسميه بوحدة الغرض أو الوحدة الموضوعية، هي من أهم سمات النص الخطابي في تاريخ الأدب العربي، وأكبر الظن أن استقراء النقاد لكثير من النصوص الخطابية مكنتهم من ملاحظة تلك السمات، مما جعلهم يضعونها في منظومة المقاييس النقدية عند محاولاتهم المبذولة لتقنين الفن الخطابي، وفي الحقيقة إن جلّ النصوص المستنطقة حول الخطابة ونقدها أشارت إلى هذه المقاييس، ولعل (ابن المقفع) كان أول من سجل ملاحظاته حول صفاء النص الخطابي، ووحدة الغرض فيه، إذ يقول: «ليكنْ في صَدْرِ كلامِكَ دليلٌ على حاجتِك، كما أن خيرَ أبياتِ الشِّعْرِ البيتُ الذي سَمِعْتَ صَدْرَهُ عَرَفْتَ قافيتَه، .. فرّق بين صدرِ خطبةِ النِّكاحِ وبين صدرِ خُطبة العيدِ، وخطبة الصُّلحِ، وخطبة التواهب، حتى يكونَ لكل فنٍّ من ذلك صدرٌ يدلُّ على عَجزِه، فإنه لا خَيْرَ في كلامٍ لا يدلُّ على مَعْنَاكَ، ولا يشيرُ إلى مَغْزَاكَ، وإلى العَمُودِ الذي إليه قصدتَ، والغرضِ الذي إليه نَزَعْتَ»[٧٢].

فابن المقفع يشترط لبلاغة الكلام أن يكون في صدره دلالة على عجزه ويستوي في ذلك النصان: الشعري والخطابي، ويرى أيضاً أنه مثلما أن أجود الشعر ما دلك صدره على قافيته، فإن الخطب كذلك يحسن أن يكون في أولها ما يدل على معناها وغرضها، بحيث تُعرف الفروق بين صدر خطبة النكاح أو خطبة الصلح أو خطبة التواهب أو خطبة العيد، وترى ابن المقفع يؤكد على أهمية صفاء الخطبة وموضوعها؛ بحيث يضمن وحدة الخطبة في معناها الذي بُنيت عليه، والغرض الذي سيقت إليه، فيحظر على الخطيب البليغ الخروج عن عمود المعنى الذي بني عليه السياق النصي للخطبة، ويشير أبو حيان التوحيدي إلى أن نصوص النثر الفني عامة تتسم بالصفاء، والنقاء ووحدة الغرض، أكثر من النصوص الشعرية، يقول: «ومن شرفه - يقصد النثر - أيضاً أنّ الوحدةَ فيه أظهرُ، وأثرُها فيه أشهرُ، والتكلّفُ منه أبعدُ، وهو إلى الصفاءِ أقربُ، ولا توجد الوحدةُ غالبةً على شيءٍ إلا كان دليلاً على حُسنِ ذلك الشيء، وبقائِهِ وبهائِهِ ونقائِه»[٧٣]، وتتضح إشارة أبي حيان إلى الوحدة الموضوعية أكثر في حواره مع أستاذه أبي سليمان السجستاني، إذ يقول في إحدى مقابساته: «النثرُ أشرفُ جوهراً، والنَّظم أشرفُ عرَضاً، قال: وكيف؟ قلت: لأنّ الوحدة في النّثر أكثرُ، والنثرُ إلى الوحدة أقربُ»[٧٤].

ويبدو لنا أن أهمّ عوامل وحدة الغرض في النص الخطابي العربي هوا لإيجاز، وقِصَر الفقرات، فثمة أحاديث نبوية تأمر الخطيب بتقصير السياق النصي للخطبة، ومن ذلك حديث جابر بن سمرة: «كُنْتُ أُصَلِّي مع رسولِ اللهِ ﷺ فكانت صلاتُه قَصْداً، وخطْبَتُه قَصْداً»[٧٥]، وما رواه عمار بن ياسر عن النبي الكريم أنه قال: «إنّ طُولَ صلاةِ الرَّجُلِ، وقِصَر خُطبته مَئِنّةٌ من فِقْهِهِ، فأطيلوا الصَّلاةَ واقْصروا الخُطبة، وإنَّ منَ البَيانِ لسحراً»[٧٦]، وجاء في وصية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان حين وجهه إلى الشام: «إذا وعظتَ جُنْدَكَ فأوجزْ، فإن كثيرَ الكلامِ يُنسي بعضُه بعضاً»[٧٧]، وقد يحتاج الخطيب إلى الإطالة إذا كان النص الخطابي الموجه إلى الجمهور المسلم شمولياً، وتشكل خطوطه الكلية القواعد الأساسية لنظام الدولة، وبذلك لا تخرج بعض النصوص الطويلة كخطبة

«حجة الوداع» للنبي الكريم ﷺ[٢٨] عن مفهوم الدستور الذي ينظم حياة الجماعة المسلمة، ويضمن إقامة حياة المواطنين على أسس دينية وخلقية، قوامها العدل والمساواة، وأكبر الظن أن ما وقع بين جمهور المسلمين من اختلاف في المذاهب العقدية والسياسية جعل الخطيب يطيل النص إطالة تمكنه من الدفاع عن انتمائه السياسي، وبيان منطلقاته في الحكم، وتفنيد آراء خصومه، ومن ذلك مجموعة من خطب ولاة بني أمية، كالخطبة البتراء لزياد بن أبيه (١-٥٢هـ)[٢٩]، الذي أعطته الأرستقراطية الأموية ثقة وأماناً، وجاءت أفكاره المندّدة بسلوك أهل البصرة مدعومة بسلطة الدولة التي يمثلها.

ونزعم هنا أيضاً أن طول السياق النصي للخطبة لم يخدش وحدة المضمون فيها، فعبارات تلك الخطب وحلقاتها المترابطة، وأسلوبها المقتضب وتفصيلاتها المتعددة في إطار السياق الخطابي الواحد، تصبّ أخيراً في الموضوع المحوري الذي أنشئ من أجله النص، ومن يستقرئ تلك النصوص يشعر أنّ ثمّة سبكاً محكماً يربط بين أجزائها، ويماسك بين تنقلاتها النفسية؛ بغية جعلها في ضبط فكري متماسك ومنسجم، ثم إنّ جميع الموضوعات في النصوص تتآلف فيما بينها لتشكّل عقداً واحداً متّصل الجوانب في النسيج البنائي للخطبة، علاوة على التفاعل النصي الناتج عن تضافر الأبنية المختلفة في تكوين النسق الفكري للسياق، وهذا ما يجعل السامع بأن بعض النص ينشأ من بعضه الآخر.

ومن الملاحظ أن النص الخطابي الإسلامي كان واقعاً تحت سلطة النص الديني، فالخطبة يجب أن تُستهل بحمد الله وتُستفتح بالتمجيد وإلا سميت بتراء[٣٠]، وأن توشّح بآيات من القرآن الكريم وتزين بالصلاة على النبي وإلا سميت شوهاء[٣١] ومرّ معنا أن خطبة الجمعة التي لم تقترن بالحمدلة والشهادة كانت جذماء، وقد لاحظ ابن عبد ربه أن بعض الخطباء يختمون السياق النصي للخطبة بنحو ما يدعون به من التحميد أو الدعاء، كقول عمر رضي الله عنه في نهاية خطبة له: «فاحمدوه، عبادَ الله، على نِعَمِهِ، واشكروهُ على آلائِهِ، جعلنا اللهُ وإياكم من الشاكرين»[٣٢]، ولاحظ ابن عبد ربه أيضاً أنه كان آخر دعاء أبي بكر رضي الله عنه الذي إذا تكلم به عرف أنه قد فرغ من خطبة الجمعة: «اللهمّ اجعلْ خيرَ زماني آخرَه، وخيرَ عملي خواتمَه، وخيرَ أيامي يومَ ألقاك»[٣٣]، أما عمر فكان يختم خطبته بقوله «اللهمَّ لا تدعْني في غَمرةٍ، ولا تأخذْني في غِرّةٍ، ولا تجعلْني مع الغافلين»[٣٤].

وإذا ما كانت ظاهرة الاقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف تُعدّ من أعقد الظواهر الفنية في الشعر بسبب ضائقة المعنى، وضائقة اللغة، وضائقة الوزن، وضائقة القافية، فإنّ هذه الضوائق والإكراهات المحيطة بالشعراء لم تكن لتمنع الخطباء من التجويد، والتفنن، للوصول بصنعة الاقتباس إلى أقصى غايات الانتظام، والكمال والجمال؛ وذلك بسبب ما ذكرناه من انفتاح النص الخطابي واتساعه، وعدم خضوعه لسيطرة الأوزان الشعرية، وقد ذكر الجاحظ أن الخطباء «كانوا يستحسنون أن يكونَ في الخُطَبِ يومَ الحَفْلِ، وفي الكلامِ يوم الجَمْعِ، آيٌ من القرآن: فإن ذلك مما يورث الكلامَ البهاءَ، والوقارَ، وحُسْنَ المَوْقِعِ»[٣٥]، ووفقاً لهذا المقياس

أصبح الذين لا يتعلون بالثقافة القرآنية في هذا العصر عاجزين عن إجادة الخطابة. وقد لاحظ الجاحظ أن عجز الأعراب الجفاة عن إجادة فن الخطابة يعود إلى عدم تفقههم في الدين.(٣٨)

ولما كانت اللغة الخطابية هي الوسيلة لنقل الرسالة أو مضمون النص الخطابي، علاوة على قدرتها حملَ الشحنات العاطفية المعبرة عن شدة إيمان الخطيب بما يقول، وزيادة فعالية الاتصال الخطابي، وتأثيره على الجمهور، فإن لغة النص الخطابي الإسلامي كثيراً ما كانت ذات طبيعة لفظية شفافة واضحة، تؤدي المعنى بكل وضوح؛ إذ ليس لدى المتلقي الوقت الكافي للتمعن في كلام الخطيب. وتأتي شهادة الجاحظ لتؤكد الخصائص السابقة للنص الخطابي من حيث الابتعاد عن الوحشي من الألفاظ، وكراهة التوعر والتعقيد، والاهتمام بانتقاء اللفظ وحسن السبك، يقول: «ولم أجِدْ في خُطَبِ السَّلَفِ الطيِّبِ، والأعرابِ الأقحاحِ، ألفاظاً مسخوطةً، ولا معانيَ مدخولةً، ولا طبعاً رديئاً، ولاقولاً مستكرهاً. وأكثر ما تجد ذلك في خُطب المولَّدين، وفي خطبِ البلديين المتكلفين، ومن أهل الصنعة المتأدبين، وسواءٌ كان ذلك منهم على جهةِ الارتجالِ والاقتضابِ، أم كان نتاجَ التَّحْبيرِ والتَّفكيرِ»(٣٩). غير أن هذا المقياس لا يمنع من أن يكون لكل خطيب لغته الخاصة ومعجمه النثري الذي يستخدمه وفق مقتضيات المخاض الخطابي والحالة النفسية التي يعيشها. وفي تاريخنا النقدي كانت الألفاظ المفردة والتراكيب وسيلة تتعرف بها داخلية المبدع وأبعاد تجربته الإبداعية، وفي هذا يقول ابن الأثير (٥٥٨ - ٦٢٧هـ) إن: «الألفاظ الجزلة تُتَخَيَّلُ من السمع كأشخاص عليها مهابةٌ ووقارٌ، والألفاظُ الرقيقةُ تُتَخَيَّلُ كأشخاصٍ من ذوي دماثةٍ، ولينٍ، وأخلاقٍ، ولطافةِ مزاجٍ»(٤٠). ولعل هذا ما يبرر سماع ألفاظ خطب الجهاد لدى علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كأنها رجال قد ركبوا خيولهم واستلأموا سلاحهم، وتأهبوا للطراد.

وخلاصة القول أن النص الخطابي كان منسجم الأفكار، منسق العبارات، واضح المقصد والهدف، ويتجنب الألفاظ مبهمة الدلالة، ويبتعد عن المعاظلة في التركيب، وقد شذت بعض النصوص عن هذا التصور، ومن شواهد هذا الشذوذ ما رواه ابن قتيبة من أن عبد الرحمن بن عثمان الثقفي قال في خطبته التي يؤيد فيها جعل ولاية العهد ليزيد بعد معاوية: «أصلحَ اللهُ أميرَ المؤمنين، إنَّا قد أصبحنا في زمنٍ مختلفةٍ أهواؤه، قد احدودبت علينا سيساؤه، واقمطوطبت علينا أدواؤه، ... ونحن نشير عليك بالرشاد، وندعوك إلى السداد.. ويزيد بن أمير المؤمنين قد عرفنا سيرته.. فالله تعالى يقيم به الأود، ويردع به الألد..»(٤١)

**ج - المتلقي:**

وضع «يوس» و «آيزر» رائدا مدرسة «كونستانز» الألمانية هيكلاً نظرياً لما يُسمى بجمالية التلقي، وهي نظرية توفيقية تجمع بين جمالية النص وجمالية تلقيه؛ استجابة إلى تجاوبات المتلقي وردود فعله باعتباره عنصراً فعالاً وحيّاً، يقوم بينه وبين النص الجمالي تواصل وتفاعل فني، ينتج عنهما تأثر نفسي ودهشة انفعالية، ثم تفسير وتأويل، فحكم

جمالي استناداً إلى موضوع جمالي ذي علاقة بالوعي الجمعي.

ويعني هذا أن القيمة الجمالية عند مدرسة كونستانز ليست وقفاً على العمل الفني منعزلاً. ثم إن النص ليس الحدث الوحيد الذي يجسد هذه القيمة، فهناك تفاعل المتلقي وردود فعله إزاء النص حين يتأمله ويشرحه، ثم يحقق قيمته الجمالية في شكل موضوع جمالي يكون متجذراً في الوعي الجماعي أكثر من الوعي الذاتي. وقد عدّ بعض النقاد العرب المحدثين جمالية التلقي أهم مبدأ تقوم عليه نظرية الأنواع العربية القديمة، وقصدوا بذلك أن القوانين الجمالية التي تحكم معظم الأنواع الأدبية تصدر عن سؤال واحد: من هو المتلقي وليس من هو المرسل. فالمرسل والشاعر والأديب إنما يصوغ الرسالة التي يريد نقلها من خلال شخصية المتلقي للعمل الأدبي. ثم إن الرسالة تتحدد طبيعتها بشخصية المتلقي الذي يكون جماعة، وقد يتسع متلقي السياق النصي إلى جمهور أوسع، ليشمل شعباً، أو شعوباً بأكملها[20].

ولما كان المتلقي هو الشخص الذي يوجه إليه الخطاب، أو هو الذي إليه تحيل الغاية أو الهدف من الخطبة - على حد التعبير الأرسطي -[21]، فإن الخطيب مطالب بأن يحشد الحجج المنطقية لإقناع جمهوره، وقد أجاد الخطباء المسلمون حسن التخلص بعرض الحجج العقلية والدينية والأقيسة المنطقية، إذ رُوي عن مالك بن دينار - الزاهد المعروف - قوله: «ربمّا سمعتُ الحجّاج يخطب ويذكر أهلَ العراق وما صنعَ بهم، وما صنعوا به، فيقع في نفسي أنهم يظلمونه، وأنّه صادقٌ لبيانه، وحُسْنِ تخلُّصِه بالحُجَج»[22]. وحفظت لنا ذاكرة المبرد رواية عن عبد الملك بن مروان، إذ أتاه رجل من الخوارج فجعل يخطب ويبسط له في قولهم، ويزين له مذهبهم، بلسان طلْق وألفاظ مبينة ومعان واضحة حتى قال عبد الملك: «لقد كاد يُوقَعُ في خاطري أن الجَنَّةَ خُلقت لهم، وأنّي أولى بالجهاد منهم، ثم رجعتُ إلى ما ثَبّتَ عليه من الحُجة، وقُرّرَ في قلبي من الحقّ»[23].

وفي الحقيقة، إذا ما كانت جودة الشعر تقاس بالرعشة التي يثيرها في عمودنا الفقري، وجودة المأساة تُقاس بكمية الدموع التي يسفحها المشاهدون، ونوعية الملهاة تحدد انطلاقاً من عدد ضحكات الجمهور، فإن جودة النص الخطابي تقاس بقدرته على توظيف الحجج والبينات والأقيسة المنطقية لإقناع المتلقي، ومخاطبة مشاعر الجماهير وإثارة حماسهم، وتحريك إرادتهم، وتحقيق نجاح اتصالي يؤثر في الرأي العام.

وأكبر الظّن أن الخطيب المسلم كان يحترم رغبات جمهوره الذي كان يهتز عند سماع الكلمة المنتقاة، لذلك كان بعض الخطباء يتخيّرون ألفاظهم، ويحبّرون خطبهم من غير تكلف إرضاء للجمهور، فقد روى الطبري عن الخليفة عمر ﷺ قوله في مجتمع «سقيفة بني ساعدة»: «أتيناهم وقد كنت زوّيت كلاماً أردت أن أقوم به فيهم..»[24]. ورُوي عن الخليفة عثمان ﷺ أنه صعد المنبر يوماً ليخطب فأرتج عليه فقال: «إن أبا بكر وعمر كانا يُعدان لهذا المقام مقالاً، وأنتم إلى إمام عادل أحوج منكم إلى إمام خطيب»[25]. ويبدو لنا أن الانسجام و اقتناع

الجمهور التام بالخطيب منوط بما يحيل على نصه من ثقافة قرآنية، وبما ترسب في فضائه من آيات الذكر الحكيم، فقد روى الهيثمُ بن عديّ عن عِمران بن حطّان قوله: «إنّ أوّلَ خُطبة خطبتها، عند زياد أو عند ابن زياد فأُعجب النّاسُ بها، وشَهِدها عمي وأبي، ثم إنّي مررتُ ببعض المجالس، فسمعتُ رجلاً يقول لبعضهم: هذا الفتى أخطب العرب، لو كان في خطبته شيء من القرآن»[96].

ومما لاشك فيه أن هنا ردة فعل الرجل/ المتلقي وإحساسه الجمالي بالسياق النصي صدرت عن الوعي الجمعي المسلم الذي يفرض على الخطيب ذائقته في توظيف النص القرآني على مساحة الخارطة النصية للخطبة.

### ٢ - التداخل بين آليات الفنون الشفوية:

إلى أيّ حدّ يمكن أن نعتدّ بآراء الدارسين الذين يذهبون إلى جعل الوصية والمناظرة تنتظمان في سلك الخطابة؟ وما الأدلة التي ساقوها للتدليل على هذا التداخل بين آليات الفنون الشفوية السابقة؟ وهل تبدو هذه الأدلة منطقية ومتناسبة وواقع الإبداع النثري؟

اندفع عدد غير قليل من الباحثين إلى جعل الوصية والمناظرة نوعين من أنواع الخطابة، وأكبر الظن أن (أحمد زكي صفوت) كان من أوائل الباحثين العرب المحدثين الذين أدخلوا الوصايا والمناظرات في باب الخطب[97]، وتبعه في ذلك بعض الدارسين مثل (د. إحسان النص) الذي جعل الخطابة أبواباً فعدد منها: خطب الجهاد، وخطب الإملاك (النكاح)، وخطب المحافل، والوفود، والخطب الدينية، وخطب المناظرات، والخطب السياسية، وخطب الوصايا»[98]، ولعل حجتهم في ذلك أن جميع هذه الفنون شفوية، عمادها اللسان، وما يدعم هذا الافتراض ما رآه بعض الباحثين من أن الوصايا «كالخطب في جميع مقوماتها الكلامية، بل هي نوع من الخطب، وذلك لاجتماعهما في مشافهة المخاطَبِين»[99]، وإذا بحث هؤلاء الدارسون عن تباينات بين الخطبة والوصية فإنهم يكادون لا يهتدون إلا إلى أن «الخطبة تقال في الحفل المجتمع بينما الوصية تُقال للفرد»[100] وإن كنا نوافق على أنّ ثمّة تشابهاً بين آليات الفنون الشفوية السابقة، غير أننّا نكاد نجزم أن هذا التشابه لا يصل إلى درجة التماهي، وانتظام جميع الفنون الشفاهية في سلك واحد، أو ذوبان كل فن من هذه الفنون في الآخر، ولاسيما أن لهذا التشابه ما يبرره، إذ نرجح ترجيحاً أن الشبه القائم بين الفنون اللسانية نابع من الثقافة العربية القديمة التي هي في صميمها وأولياتها ثقافة شفوية قائمة على الرواية، ومهما يكن من صحة هذا الافتراض، فإنه يمكن لنا تركيز السمات الجامعة والفاصلة بين هذه الفنون الشفوية فيما يأتي:

## أولاً: السمات الجامعة والفاصلة بين فني الخطابة والوصية:

### أ - السمات الجامعة:

إنّ استقراء مزيد من السياقات النصية لكل من الخطب والوصايا يجعل القارئ يدرك أن ثمة تشابهاً قائماً بين هذين الفنين على المستويين: الوظيفي والبنائي:

#### ١ - المشابهة الوظيفية:

تشترك الخطبة والوصية بأنها فنون ذرائعية

(Pragmatic)، تقصد إلى تحقيق وظائف نفعية، تتمثّل في نقل مضمون خُلقي لغوي – غالباً –، ثم إنهما غالباً ما يكونان قادرين على الدعوة إلى الفضائل، والتنفير من الرذائل، وتربيان النفوس على الاشمئزاز من المعاصي على حب العمل، ولعل أول من اهتدى من القدماء إلى تعريف الوصية وتحديد غايتها الخلقية والتقوية هو أسامة بن منقذ الذي قال: «الوصيةُ وصيّتان: وصيّةٌ للأحياءِ، وهي أدبٌ، وأمرٌ بمعروفٍ، ونهيٌ عن منكرٍ، وتحذيرٌ من زللٍ، وتبصرةٌ بصالحِ عملٍ، ووصيّةُ الأموات للأحياء عند الموت، بحقٍّ يجبُ عليهم أداؤُه، ودَين يجبُ عليهم قضاؤه»(١٠١)، وبهذا المعنى تصدر الوصية عن نزعة مثالية، إذ إن غايتها – عموماً – توجيه حياة المتلقي، وسلوكه الاجتماعي، ووضعه تحت تأثير المرسل، وسلطته الإرشادية التي تطالبه باكتساب المحامد، ومكارم الأخلاق، وإحقاق الحق، ونبذ الباطل، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، غير أن هذه الغاية لن تتحقق إلا إذا امتلك الموصي ما يمتلكه الخطيب من كفاءات على المستويات كافّة: كفاءة في التعبير اللغوي والأدبي، وكفاءة في امتلاك الخبرة الإنسانية، علاوة ما أشرنا إليه من كفاءة خلقية في صورتها المثالية المنشودة.

**٢ – المشابهة البنائية:**

❖ – إن كلاً من الخطبة والوصية فنٌّ نثريٌّ شفوي، غير محكوم بوزن أو قافية(١٠٣)، ثمّ إنّ حسن التأليف، وجودة التركيب اللغوي لازمة فيهما جميعاً، فالخطيب والموصي يهيئّان في أذهان المستمعين مواقع خاصّة عن طريق اللفظ المتداول، والمعنى المشهور، والتأليف السهل، والرونق العالي، والمراد السليم، والحواشي الرّقيقة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والأعجاز المتصلة، ونذكر هنا ما أشرنا إليه من وجوب حضور وحدة الغرض في الإبداع النثري؛ ويجب أيضاً أن يكونا في حالة تفاعل نصي بحيث تشكل التراكيب والعبارات أعضاء متناغمة، ومقدّمات ونتائج، وأن تُنسج العناصر الهيكلية – المقدمة، الموضوع، الخاتمة – للنصين بتماسك وتلاحم لا تقطّع فيه، وذلك وفقاً لقواعد الربط والاقتران التي يتيحها النظام اللغوي لكل من الخطيب والموصي.

ويلاحظ هنا أن كلا النصين (الخطابي والوصائي) قد سيطرت عليهما روح القرآن الكريم، وتعاليم الرسول ﷺ، إذ إن تفحّص نصوص الإبداع النثري يدل على أن كلاً من الموصي والخطيب كانا متشربين للنص الديني الذي كان ينوب عن الخارطة أو المساحة النصية لكل من الخطبة والوصية.(١٠٢)



**ب – السمات الفاصلة:**

رسمت الخطبة معالمها الخاصّة التي تميّزها عن بقيّة الفنون النثريّة منذ أن رسم الفن الخطابي معالمه في العصر الجاهلي، وأخذت طريقها لتتباين عن الوصيّة في الوظيفة والبناء.

**١ – التباين الوظيفي:**

❖ – عبّر الفن الخطابي – بما له من آليات خاصّة – عن موضوعات لا يمكن للوصية التعبير عنها، وقد ذكرنا سابقاً أن النص الخطابي نص مفتوح، وغني متّسع، يُستعان به تارة في الدعوة إلى العقائد الإلهية، وتارة في الدعوة

إلى العقائد الطبيعية والمذاهب السياسية وتارة إلى العقائد الخلقية، وتارة في تمكين الانفعالات النفسية: مثل الاستعطاف، والاستمالة، والإرضاء، والإغضاب، والتشجيع، والتحذير والتجنيد السياسي، والقمع. ومن هنا فقد أظهر النص الخطابي العربي لدى الخوارج - مثلاً - اضطراباً فكرياً وانحرافاً مخيفاً في مسائل التكفير الذي لم يلتزموا به بالضوابط الشرعية المقررة، وبذلك فإن خطباء الخوارج اتخذوا لنصوصهم الخطابية متكأ دينياً مخلوطاً للغلو والعنف، وإن كانت ثمة بعض الوصايا العربية[٢٢]، فإن مثل هذه النصوص لا تمتاز بالمزاج العربي العنيف الذي كان يتأجج في النص الخطابي الإسلامي، إذ إن أشهر الخطب العربية الاستنفارية المنسوبة إلى علي بن أبي طالب ﷺ، وولاة بني أمية تعبر عن ذلك المزاج العربي العنيف لدى أولئك الخطباء.

❖ - إن النص الخطابي عملية تفاعلية مستمرة التغيير، وترتبط بشكل وثيق بالسياق الفكري أو السياسي أو العقدي لمجتمع من المجتمعات. أما الوصية فإنها لا تخاطب الموصى إليه إلا مرة واحدة، وإذا تكررت فإنها ستخاطب أناساً آخرين.

## ٢ - التباين البنائي:

حمل الفنّ الخطابيّ في تضاعيفه بعض الآليات البنائية والأسلوبية للنصّ الوصائيّ، ولكن عملية الإبداع تفرض على الخطيب، والموصي، جملة من التباينات البنائية، يحددها البحث في النقاط الآتية:

❖ - يستخدم الخطيب القناة البصرية في أثناء عملية الاتصال مع جمهوره، وتعتمد هذه القناة على ما يعرف بالاتصال غير اللفظي، أو الرموز الاتصالية غير اللغوية، وتستخدم فيها الحركة والإشارة، والحركات الجسمية، وتعبيرات الوجه والعينين، وقد فعّل الخطيب العربي القناة البصرية لدى الجمهور من خلال هيئته، ولباسه، وما يحمله بيده من عصا أو سيف أو مخصرة أو قوس، ثم إن الخطيب يستثمر القناة السمعية في أثناء التواصل الخطابي مع الجمهور باعتماده على قوة النبر وجهارة الصوت وارتفاعه.

أما الوصية فأكبر الظن أنها تحتاج إلى صياغة جمالية شفافة، وطريقة إلقاء هادئة، وكلمات تنفذ إلى عقل الموصى إليه وقلبه، بهدوء واسترخاء، بعيداً عن النبرة الوعظية الاستعلائية؛ بغية التخفيف من غلواء الأمر والنهي، وإلا استحالت الطاقة اللغوية التي تُفجر في السياق النصي إلى إنذار، ووعيد، وتسلط من الموصي، وعناداً من الموصى إليه، فكل مفروض مرفوض، وبذلك ينعدم الهدف من بناء الوصية التي تصدر أصلاً عن عاطفة ذاتية تتجسد فيها رؤية الموصي للعالم، وتعكس منظومة القيم وأنماط السلوك الاجتماعية والدينية والعسكرية التي تربّى عليها، وبذلك فحقيقة الوصية أنها «أداة إبلاغ، يدفع بها الموصي إلى الموصَى إليه على شكل مجموعة من الأوامر والنواهي، ليقوم الأخير بتنفيذها والالتزام بها».[٢٤]

❖ - يتنامى النص الخطابي بقسمات لغوية متنوعة، ذكرنا منها اعتماد الخطيب على صيغ الاستفهام عبر مستويات بلاغية

متصاعدة، والاستعانة بالمواقف التاريخية المؤكّدة لمقولاته، علاوة على محاولته دعم موقفه الخطابي بأرصدة من الأمثال، والحكم، وأخبار القدماء، واستدعاء المواقف الجدلية المؤيّدة لمذهبه الفكري أو السياسي أو العقدي، وحرصه على إيراد الأساليب الإنشائية والخبرية، وتوزيع الضمائر وصيغ الالتفات البلاغي على الخارطة النصية، وطرح الأدلة والإكثار من الحجج، وتوالي البراهين، للموقف الخطابي نفسه. أما الوصية فتتنامى بصيغتين إنشائيتين قوامُهما: صِيغتا الأمر والنهي: (افعلْ) و(لا تفعلْ).

❖ - إن عملية الاتصال تتفاعل وتأخذ مكانها في النص الخطابي لتخاطب جماعة أو مجموعات بشرية كبيرة، ومن هنا فإن عملية الاتصال في الخطبة ذات سمة جماهيرية (mass – communication). أما عملية الاتصال في الوصية فإنها وديّة؛ تتفاعل لتخاطب فرداً أو مجموعة قليلة من الأفراد، يعرفهم الموصي، وتربطهم به صلة ما على المستوى الشخصي، ثم إن الوصية قد تخاطب الحاضر والغائب(١٠١). أما الخطبة فلا تخاطب إلا من حضر الموقف أو المشهد الخطابي.

وتزعم هنا أن الوصية فن قائم بذاته، فهي، وإن كانت قد التقت مع الخطبة في بعض السمات الوظيفية والبنائية، غير أنها سرعان ما تشق لنفسها منهجاً خاصاً، يجعلها تتفرد به، وتتمايز عن النص الخطابي.

## ثانياً: السمات الجامعة والفاصلة بين فني الخطابة والمناظرة:

المناظرة على المستوى اللغوي هي «أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه كيف تأتيانه، والتناظر التراوض في الأمر، وناظره من المناظرة»(١٠٢)، وهي مشتقة من النَّظر الذي عرّفه أهل المنطق بـ«ترتيب أمور معلومة، على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم»(١٠٣). أما على المستوى الاصطلاحي، فإن المناظرة «مجادلة بين اثنين أو أكثر في موضوع ما بهدف إثبات وجهة نظر، والأصل فيها أن تكون مشافهة»(١٠٤)، ونفهم من هذا أن المناظرة فنّ لسانيّ يقوم على وجود شخصين متباريين في النظرة والتفكير المنطقي السليم، ويتجادلان حول قضية ما بهدف الإثبات أو النفي، وبناء على هذا الفهم الخاص، فإن المناظرة تشترك مع الخطابة في غايتها النفعية المتمثلة في نقل مضمون فكري، أو سياسي، أو مذهبي إلى المخاطَب، وإقناعه به بالحجة، واستخدام الأقيسة الجدلية، والتفكير السليم؛ علاوة على أنهما فنّان عمادهما اللسان، وإن كانت المناظرة قد التقت مع الفن الخطابي في هذه السمات، فإنها اختلفت عنه بجملة من الأمور الوظيفية والبنائية.

### ١ - التباين الوظيفي:

❖ - الخطابة فن أصيل، عرفه العرب قبل الإسلام، إذ إنّ منزلة الخطيب في الجاهلية كانت فوق منزلة الشاعر، بشهادة أبي عمرو بن العلاء (٧٠ - ١٥٤هـ)(١٠٥) ثمّ إن ما تكلمت به العرب في جاهليتها من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون بشهادة ابن رشيق القيرواني (٣٩٠ - ٤٥٦هـ)(١٠٦). أما بالنسبة إلى فن المناظرة فإن أقدم نصوصها - بحدود اطلاعنا - تتحدث عما ناظر به الأنصار أبا بكر

في ميراث أم الأم وأم الأب[١٠٢]، وثمة مناظرات أخرى عكست صورة الصراعات السياسية والدينية التي حدثت بين المهاجرين والأنصار بعد وفاة النبي الكريم ﷺ مباشرة.[١٠٣] غير أنّه من الضروري أن ننبه هنا إلى ما أشار إليه بعض الدارسين من أن ما يرجع من المناظرات إلى القرن الرابع الهجري لا يتعرض مطلقاً لهذه الصراعات، فقد ركزت هذه المناظرات اهتمامها على الموضوعات الفكرية الجديدة التي تعكس التنافس بين شرائح المجتمع في ذلك العصر.[١٠٤] ولعل هذا ما جعل (د. شوقي ضيف) يربط الانطلاقة الأولى لفن المناظرة في تاريخ الأدب العربي بانطلاقة الفرق الكلامية من مرجئة ومعتزلة وجبرية وقدرية[١٠٥].

❖ - تطرّق المناظرة موضوعات ليس للخطابة فيها اختصاص، فقد تناولت المناظرات - مثلاً - موضوعات النحو حيث كان الخلاف قائماً بين الكوفيين والبصريين، واحتلت كذلك المناظرات الأدبية حيزاً من نشاط المتناظرين في ذلك الوقت، فتناظروا حول القديم والجديد، وحق المحدثين في التأليف والإنشاء.[١٠٦]

**٢ - التباين البنائي:**

❖ - الأصل في المناظرة أن تكون فناً لسانياً شفوياً، غير أن استقراء تاريخ المناظرات يدل على أن عملية التفاعل اللفظي في المناظرة يمكن أن تكون إنشاء كتابياً، ومن الشواهد التي يمكن أن تُساق في هذا المجال أن الحسن البصري (٢١ - ١١٠هـ) كتب كتاباً في القدر، ثم ألف أبو حنيفة النعمان (٨٠ - ١٥٠هـ) - بعد ذلك - كتاباً في الرد عليه، وقد صنف المؤرخون مثل هذه الكتب تحت فن المناظرات[١٠٧]. أما الفن الخطابي فهو فن شفوي خالص: لذلك كان الأصل في التذوق الجمالي للخطبة أن تسمع لحظة إلقائها.

❖ - يستدعي الموقف الاتصالي وملابساته وظروفه في الفن الخطابي وجود متكلم واحد يوجه خطابه لجماهير المحتشدة في مكان عام بقصد إقناعها والتأثير فيها، وينبغي على الخطيب الناطق بلسان السلطة الدينية أو السياسية التي يمثلها أن يكون عند في أدائه الخطابي بعيد الصوت، ويلتزم ببعض المواقف، فيتكئ على عصا أو قوس أو يشير بسيف، وهذه المؤثرات السمعية والبصرية هي قوام الفن الخطابي وملاكه. أما الموقف الاتصالي في فن المناظرة فإنه يقوم على الحوار بين شخصين أو أكثر، داخل مساحة جغرافية ضيقة، في إطار جو هادئ، تفرضه آداب الحوار.

❖ - ينبغي هنا إجراء تمييز أساسي في استعمالات اللغة بالنسبة لكل من الخطابة والمناظرة، فطبيعة اللغة في الفن الخطابي انفعالية تتحرك بطاقة تُكسِبُ السياق النصي الخصوبة والنماء، وتخترق شعور المخاطب وواقعه على أساس الواقع النفسي، والاجتماعي، والسياسي، والعقدي التي يخضع لها المتلقي في انفعالاته، أما المتناظر فيتخير ألفاظه وأساليبه التي تتحرك بدقة متناهية لتخاطب عقل الخصم.

وفي الحقيقة إن كثيراً من أصحاب المذاهب الكلامية - كالمعتزلة - قد بسطوا في الجدل حتى أمدوا العقل العربي بسيل من المعاني

الدقيقة والبراهين الخفية، وجعلوه عقلاً جدلاً، ما يزال منفتحاً على كل جديد. غير أنه ينبغي ألا يفهم من كلامنا هذا أن النص الخطابي يغيب فيه صوت العقل، إذ إن غياب الارتجال والعفوية عن المناظرة يتطلب من المناظر استدعاء الفكر الذي يكون في المناظرة أقوى منه في الخطبة، وإن كانت اللغة التي تخاطب الفكر شرطاً لهما معاً ما دام أن الفنين غايتهما الإقناع.

وعلى أية فإن جملة التباينات السابقة تجعلنا نعدُّ المناظرة فناً قائماً بذاته، ولاسيما أن بعض النقاد يخرج المناظرة من دائرة الجدل الذي هو من مرتكزات الفن الخطابي[١٢٥]، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن إظهار الحقيقة مطلقة تدخل ضمن اهتمام المناظرة، أما الجدل فهدفه: «الدفاع عن قضية ما، أو هدم قضية ما، بغض النظر عن طبيعة هذه القضية، أو علاقتها بالحقيقة، ودون أي اهتمام بمفهومي: الحقّ والباطل»[١٢٦]

- **نتائج البحث:**

وآية هذا كله أنّ ثمة جهوداً بُذلت للتأطير النظري للخطابة، غير أن بعض النقاد قد مالوا إلى دمج آليات الفن الخطابي بنسيج الفن الكتابي تارة، ونسيج الفنون النثرية الشفوية تارة أخرى، لذلك حاولنا وضع حدود فاصلة بين الفنون جميعاً، علاوة على كشف ما في الآليات البنائية والوظيفية للفن الخطابي من تميز وتفرد.

وعلى الرغم من أن الجهود النقدية لم تأت بتعريف حدي فاصل للخطابة إلا في مرحلة متأخرة من حياة النقد العربي، غير أن تفحص النصوص اللغوية والنقدية أظهر أن الخطابة فن من الفنون اللسانية الذرائعية التي تحقق وظائف نفعية، وقد أسهمت جهود الجاحظ على وجه التحديد بتوضيح طبيعة النص الخطابي العربي السائد في عصره وعصور الأدب التي سبقته، وعلاوة على ذلك فقد أرسل النقاد كثيراً من الإشارات التي ساعدتنا في توضيح أركان عملية الاتصال الخطابي، وتحديد عناصرها ومكوناتها الأساسية، من خلال كلامهم على الشروط التي يتحلى بها الخطيب، والمواقف الخطابية التي يلزمها، ثم كلامهم على المعالم البنائية والوظيفية للسياق النصي الذي اكتسب خصائص ومعايير خلقية وتشريعية، جعلته يتشبع بألفاظ القرآن الفصيحة والجزلة حتّى أضحى التعبير القرآني قاراً في ذهن كل خطيب مسلم، وكلامهم أخيراً على جمالية المتلقي وتفاعله، وردود فعله، وتأثره العاطفي، واقتناعه العقلي، وإصداره حكماً جمالياً على ما سمعه من الخطيب.

وقد تنبّه النقاد إلى العفوية التي يتسم بها الخطيب العربي، علاوة على ما يكشف عنه السياق النصي من أصباغ فنيّة مختلفة أضافها الكُتّاب إلى النمط، فتمازجت فيما بينها تمازجاً نفع الرّتابة عن الأسلوب، وحقّق انسجاماً مع ما تقتضيه السليقة السليمة، ووفر للخطيب اتساقاً مع الطبع الصحيح.

## الحواشي :

١. أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ). مقاييس اللغة، مادة: (خَطَبَ).

٢. ابن منظور المصري، (ت:٧١١ هـ). لسان العرب، مادة: (خَطَبَ) .

٣. الكفوي، (ت: ١٠٩٤ هـ). الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ص: ٢٩٩

٤. التهانوي، .موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١،ص: ٧٥٠.

٥. سورة النبأ: ٧٨ / آية: ٣٧ .

٦. ابن كثير، (ت: ٧٧٤هـ). تفسير القرآن العظيم، ج٤، (ص: ٤٦٦ ).

٧. ابن وهب ،(ت: بعد ٣٣٥) البرهان في وجوه البيان: ١٥٠.

٨. سعيد يقطين، تحليل الزمن الروائي: الزمن، السرد، التبئير، ص: ١٧

٩. محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، ص: ٣٧

١٠. الجاحظ، (١٦٣ - ٢٥٥ هـ) البيان والتبيين، ج١،ص: ١١٥-١١٦.

١١. المبرد (٢١٠-٢٨٦هـ) . البلاغة، ص: ٨٠ - ٨١.

١٢. ابن رشيق، (٣٩٠ - ٤٢٦ هـ ) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج١،ص:٧٣.

١٣. ابن خلدون ، ( ٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ) المقدمة ، ص: ٥٢٢.

١٤. انظر: فاطمة الوهيبي، نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ص: ١٠٩ وما بعدها - والبشير المجذوب، حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، ص: ١١.

١٥. طه حسين، (١٨٨٩ - ١٩٧٣ م ) . تمهيد في البيان العربي مقالة مهد بها لكتاب نقد النثر، ص:١٧.

١٦. الجاحظ، البيان والتبيين ، ج١ ،ص: ٢١

١٧. نفسه ، ج ٢ ، ص: ١١٧

١٨. نفسه ، ج ٢ ، ص: ٥٩ ، ٦٢

١٩. يؤكد الشريف الرضي(ت: ٤٠٤ هـ) صحة النص ونسبته إلى علي بن أبي طالب، فيقول: «وهذه الخطبة ربما نسبها من لا علم له إلى معاوية وهي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الذي لا يشك فيه .... ونقده الناقد البصير عمرو بن بحر الجاحظ ، فإنه ذكر هذه الخطبة في كتاب البيان والتبيين وذكر من نسبها إلى معاوية . انظر:محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥ م) شرح نهج البلاغة، ج١، ص: ٨٨.

٢٠. الجاحظ البيان والتبيين ، ج١،ص:٢٠٦ .

٢١. بلاشير ، تاريخ الأدب العربي ، ص: ٨٧٠.

٢٢. طه حسين ، مقدمة في البيان العربي ، ص: ٧.

٢٣. الجاحظ، البيان والتبيين، م.س ، ج٢، ص: ٢٧-٢٨.

٢٤. روبن برنت ،الاتصال والسلوك الإنساني،ص:١٦، وانظر:محمود عكاشة لغة الخطاب السياسي،ص:١٥.

٢٥. روبن برنت، الاتصال والسلوك الإنساني، ص: ٦٦

٢٦. إسحاق بن حنين بن إسحاق العبادي "(٢١٥-٢٩٨هـ)، طبيب مترجم ،ألف كتباً كثيرة منها: «الأدوية المفردة»، و«آداب الفلاسفة» و«تاريخ الأطباء»، وكان عارفاً باليونانية والسريانية، فصيحاً بالعربية،ولد ومات في بغداد. انظر ترجمته لدى: ابن خلكان (٦٠٨-٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، مج١، ص: ٢٠٥ - ٢٠٧

٢٧. العسكري (٢٩٣ - ٣٨٢هـ) . الصناعتين، ص:١٣٦.

٢٨. نفسه، ص: ١٤٣.

٢٩. محمد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣م) أمراء البيان، ص١٦.

٣٠. حازم القرطاجني (ت: ٦٨٤ هـ). منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص:٣٦١

٣١. نفسه، ص ٣٦٢

٣٢. قدامة بن جعفر، (ت: ٣٣٧ هـ) .نقد النثر، ص:١٠٥ .

٣٣. التوحيدي (ت:٤١٤ هـ ) الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ص: ١٤٠-١٤١.

٣٤. إبراهيم البدوي، فن الخطابة، ص: ٥

٣٥. د. مي يوسف خليف، النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأموي،ص: ٣٧.

٣٦. قدامة بن جعفر ، نقد النثر،ص:١٠٦

٣٧. ابن وهب، البرهان في وجوه البيان،ص: ١٥٠.

٣٨. د.محمود مقداد.تاريخ الترسل النثري عند العرب في العصر الجاهلي، ص:٦٨.

٣٩. عبد الله الحميدي (ت:٤٨٨ هـ). تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل. ، ورقة:٦

٤٠. أرسطوطاليس. (٣٨٥ - ٣٢٢ ق. م) كتاب الخطابة، ص٢٩م

٤١. نفسه،ص: ٣٠

٤٢. المقولات العشر هي:الجوهر، والكم،والكيف،والفعل، والانفعال، الأين، والوضع والملكية، والإضافة. عن عدد المقولات وشرحها انظر:- د. إبراهيم مدكور، مقدمة كتاب المقولات لابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، ص:٩-١٤.

٤٣. الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ). كتاب في المنطق: الخطابة، ص:٧

٤٤. د.محمد رجب النجار.النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية ،ص:٦٧

٤٥. د.مي يوسف خليف. النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأموي،ص:٢٧

٤٦. القلقشندي (٧٥٦-٨٢١هـ).صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج١،ص:٩١

٤٧. التهانوي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج١، ص:٧٥٢

٤٨. البيهقي، (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ).السنن الكبرى، ج٢، ص٢٠٩، وانظر الحديث لدى:- القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج٦، ص:٢٢٦

٤٩. ابن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦ هـ). عيون الأخبار، مج٢، ص٦٢٢

٥٠. نفسه ، مج٢، ص: ٦٢٢

٥١. ابن القيم،(٦٩١ - ٧٥١ هـ).زاد المعاد ، ج١ص: ٤٢١

٥٢. يرى بعض الدارسين أن التنفس الإبداعي في العصر الجاهلي كان تنفساً شعرياً وأن عرب الجاهلية لم يتفننوا إلا بضربين من المرويات الشفهية هما: المثل والحكمة اللذان سلكوا لأدائهما طريق الإيجاز، والدقة، والبراعة في صياغة التركيب، وتجسيم المعنى، وإكسابه التنغيم الموسيقي المناسب
انظر تفاصيل هذه الآراء لدى:- د. شكري فيصل. المجتمعات الإسلامية في القرن الأول، ص٢١٩، ٢٥٠،٢٥١،٢٥٢.

٥٣. انظر:- قدامة بن جعفر. نقد النثر، ص: ٩٧، ٩٨، وانظر ما ذكره الجاحظ من العيوب النطقية لدى الخطيب، في البيان والتبيين، ج١، ص: ٢٤ وما بعدها.

٥٤. ومن ذلك ما قاله أحدهم:

ومن عجب الأيام أن قمت خاطباً

وأنت ضئيل الصوت منتفخ السحر

- انظر: قدامة بن جعفر. نقد النثر. ص: ٩٥

٥٥. القاضي عياض (ت: ٥٤٤ هـ). شرح صحيح مسلم، باب تخفيف الصلاة والخطبة، مج٢، ص: ٢٦٨، حديث رقم: ٨٦٢

٥٦. داود بن علي بن عبد الله بن العباس بن عبد المطلب (٨١ - ١٣٣ هـ) أبو سليمان: أمير من بني هاشم هو عم أبي العباس السفاح. كان خطيباً فصيحاً، ومن كبار القائمين بالثورة على بني أمية، وهو أول من ولي المدينة من بني العباس. انظر: الزركلي. الأعلام، مج٢، ص٣٣٣

٥٧. الجاحظ.البيان والتبيين. ج١، ص: ٢٢١، وانظر بعض المقارنات لديه، ج٢، ص: ٢٧،٢٨

٥٨. العسكري. الصناعتين، ص:٦٤.

٥٩. كمال ميثم البحراني. (ت: ٦٧٩ هـ)، مقدمة شرح نهج البلاغة، ص:١٢٦ - ١٢٧

٦٠. أرسطوطاليس، كتاب الخطابة ،ص:١٠٢

٦١. من ذلك ما قاله أوس بن حجر في رثاء فضالة بن كلدة:

أبا دليجة من يكفي العشيرة إذ أمسوا

من الخطب في لبس وبلبال

أمن يكون خطيب القوم إذ حفلوا

لدى ملوك أولي كيد وأقوال

- انظر. الديوان، ١٠٣-١٠٤

٦٢. من ذلك ما قاله الشاعر الصحابي المخضرم قيس بن عاصم المنقري التميمي يذكر ما في بني منقر من الخطابة:

إنّي امرؤٌ لا يُعتري خُلُقي
دنسٌ يفنّده ولا أفن
من معشرٍ في بيت مكرمةٍ
والأصل يثبت حوله الفنن
خطباء حين يقوم قائلهم
بيض الوجوه مصاقعٌ لُسُن

- انظر: الجاحظ البيان والتبيين ج١، ص: ٢١٩

٦٣. نشير هنا إلى مسألة تباين الذوق وتطوره حول هذه المسألة، ففي الجاهلية كان التشادق مطلوباً مستحباً في الخطيب، واستمر كذلك الأمر لدى بعضهم في القرن الأول على الرغم من النهي النبوي ثم رأينا في القرن الثالث كراهة التشدق، لا من حيث تأثيره على شكل الخطيب خلال النطق، بل لسبب أكثر لصوقاً بالخطبة من الناحية الفنية وهو أن التشادق يسوق إلى الإغراق والتكلف. انظر: الجاحظ البيان والتبيين ج١، ص: ١٢ وما بعدها، وانظر أيضاً ج١، ص: ٢٢١، وانظر: - فاطمة الوهيبي، نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين، ص: ٢٨

٦٤. من ذلك ما قاله أحدهم:

ومن عجب الأيام أن قمت خاطباً
وأنت ضئيل الصوت منتفخ السحَر

- انظر: قدامة بن جعفر. نقد النثر. م س، ص: ٩٥

٦٥. الجاحظ، البيان والتبيين. م.س ج١ ص: ١٢٢، وص ٢٧٠ وما بعدها

٦٦. انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار. مج٢، ص: ٦٢٢

٦٧. أبو الحسن السندي (ت: ١١٣٨). شرح سنن ابن ماجه. باب ما جاء في الخطبة يوم الجمعة، مج٢، ص: ١٩، حديث رقم: ١١٠٧

٦٨. المرجع نفسه، مج ٢، ص: ١٨، حديث رقم: ١١٠٤

٦٩. انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢ ص ٢٠٧ - ٢٠٨، و- ابن قتيبة، عيون الأخبار. مج٢، ص: ٦٢٢

٧٠. المبرد. الكامل. ج١، ص: ٢٩٧

٧١. أشرنا سابقاً إلى أن مصطلح "discourse" يعني «الخطاب»، أما المصطلح "text" فيعني «النص»، ويبدو لنا أن ثمة وجهات نظر متعددة في هذا الشأن، فبعض الدارسين يرى أنه ليس ثمة فروق بينهما، لذلك يُستخدم المصطلحان لدى هؤلاء بمعنى واحد دون فرق في الدلالة. ويرى آخرون وهذا الراجح لدينا أن النص غير الخطاب. ولتوضيح الفارق بين النص بالمعنى الذي نبهنا عليه، وغير النص نستخدم كلمة خطاب للدلالة على كل كلام أدبي أو غير أدبي متصل، غير أنه لا يكون نصاً، إما لعدم اكتماله، أو لأنه لا يعبر عن موضوعه ببناء متناسق، متماسك؛ لأن التشتت وعدم الاكتمال هما في رأينا نقيض النصية - انظر: د. محمود عكاشة. لغة الخطاب السياسي، ص: ٤٧

٧٢. الجاحظ، البيان والتبيين، ج١، ص: ١١٦

٧٣. التوحيدي (ت: ٤١٤هـ)، الإمتاع والمؤانسة، ج٢، ص ١٣٣

٧٤. التوحيدي، المقابسات، المقابسة رقم: ٦٥، ص ٢٦١.

٧٥. القاضي عياض شرح صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ج٣ ص: ٢٦٨، حديث رقم: ٨٦٦

٧٦. المرجع نفسه، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، ج٣، ص: ٢٧٤ - ٢٧٥، حديث رقم: ٨٧٠

٧٧. ابن الأثير، (٥٥٥ - ٦٣٠ هـ). الكامل في التاريخ، ج٢، ص: ١٩٦

٧٨. ألقيت بعرفة السنة العاشرة للهجرة، نقلها ابن عبد ربه من غير إسناد، وأورده الطبري مسندة إلى عبد الله بن نجيح ولم يذكر المقدمة: انظر: - ابن عبد ربه العقد الفريد، ج١، ص: ٥٧ - ٥٨، - والطبري، (٢٢٤ - ٣١٠هـ) تاريخ الأمم والملوك، ج٢، ص: ١٥٠ - ١٥٢

٧٩. جاء بها الطبري في حوادث سنة ٤٥ هـ مقاربة لهذا التاريخ، أوردها الجاحظ برواية واحدة عن أبي الحسن المدائني، وذكرها ابن قتيبة في عيون الأخبار برواية مغايرة عما أورد الجاحظ، ونحو رواية ابن قتيبة رواية للقالي في ذيل الأمالي، أما ابن عبد ربه فقد أوردها العقد الفريد مطابقة لما رواه الجاحظ انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢، ص: ٦١ - ٦٥، والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٥، ص: ٢١٧ - ٢٢١، وابن قتيبة. عيون الأخبار، ج ٢، ص: ٦٢٠ - ٦٢٢، ابن عبد ربه، العقد الفريد. ج٤، ١١٠ - ١١٢، و- البغدادي، (٢٨٨ - ٣٥٦هـ). كتاب ذيل الأمالي

والنوادر، ص: ١٨٥ - ١٨٦

٨٠. الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢،ص:٦

٨١. نفسه،ج٢،ص:٦

٨٢. ابن عبد ربه ،العقد الفريد ، ج٤،ص:٦٢

٨٣. نفسه،ج٤ ، ٦٦

٨٤. نفسه،ج٦٦،٤

٨٥. الجاحظ ، البيان والتبيين ،ج١،ص:١١٨

٨٦. نفسه ، ج٢،ص:٢٢٦

٨٧. الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج٢ ، ص: ٨

٨٨. ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ص١٠٦

٨٩. ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (أو تاريخ الخلفاء)، ج١، ص:١٦٢

٩٠. للاطلاع على تفاصيل نظرية جمالية التلقي- حميد سمير، النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري ص:١٧ وما بعدها

٩١. أرسطوطاليس، كتاب الخطابة،ص:٢٦

٩٢. الجاحظ، البيان والتبيين ، ج١،ص: ٢٨٤

٩٣. المبرد، الكامل، ج٢، ص: ١٥٥، ١٥٦

٩٤. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٣،ص:٤٥٦

٩٥. قدامة بن جعفر ، نقد النثر ، ص: ٩٦

٩٦. الجاحظ، البيان والتبيين ، ج١ ، ١١٨

٩٧. يقول أحمد زكي صفوت في مقدمة كتابه: «استخرت الله، فجمعت كلّ ما أثر عن العرب في عصور العربية الزاهرة، من خطب ووصايا من مظانها، على قدر ما هداني إليه اطلاعي، وضممت إليها ما دار في مجالس الملوك والخلفاء والرؤساء، من حوار ومجاوبة، أو جدال ومناظرة، مما يدخل في باب الخطب وينتظم في سلكها، وأودعتها ذلك السفر كي تكون لها ديواناً جامعاً، ومرجعاً سهلاً، يسهل مراجعتها فيه وسميته: جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة» انظر:- جمهرة خطب العرب، ج١، ص:٤

٩٨. د. إحسان النص، الخطابة العربية في عصرها الذهبي، ص:٢٨، ٢٩

٩٩. د. روناك النورسي، وصايا الأدباء والخلفاء في العصر العباسي: دراسة فنية،ص:١٥

١٠٠. د. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي ، ج١، ص:٨٩

١٠١. ابن منقذ، (٤٨٨ - ٥٨٤ هـ) لباب الآداب، باب الوصايا ، ص: ١

١٠٢. يشير بعض الدارسين إلى أن الوصايا تكون نثراً كما قد تكون شعراً، غير أن استقراء النصوص الشعرية القليلة التي يستشهد بها هؤلاء الدارسون على صحة رأيهم المفترض يدل على أن هذه النماذج الشعرية تنطوي تحت غرض الحِكْمة ، وعلى أية حال فإن الغالب على الوصية أن تكون نثراً ،انظر:- محمد لطيف العكام، أساليب النثر الفني،ص: ١٠٦

١٠٣. من الوصايا التي جاءت متشبعة بروح الإسلام - وصية النبي الكريم - ﷺ - لأنس بن مالك، ووصيته - ﷺ - لعلي بن أبي طالب، ووصية أبي بكر لخالد بن الوليد حين وجهه لقتال أهل الردة، وحديث علي بن أبي طالب يوصي ولده بعد منصرفه من صفين ووصية عبد الملك بن مروان يوصي بنيه وقد حضرته الوفاة. انظر النصوص على التوالي لدى: - محمد الدليمي، جمهرة وصايا العرب، ج٢، ص:١٢٢، ١٠٥، ١٥٢، ١٩٨، ٢٥٧

١٠٤. انظر على سبيل المثال: وصية أبي بكر لخالد بن سعيد وقد تأهب للغزو:- محمد الدليمي، جمهرة وصايا العرب، ج٢، ص:١٦٦

١٠٥. محمد رجب النجار، النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية، ص: ٥٢

١٠٦. من الوصايا التي خاطبت الغائبين وصية معاوية لابنه يزيد ،فقد روى الجاحظ أنه لما حضرت معاوية الوفاة ويزيد غائب، دعا معاوية مسلم بن عقبة المرّي، والضحاك بن قيس الفهري، فبلغهم وصيته ليزيد. انظر: الجاحظ، البيان والتبيين، ج٢،ص: ١٢١

١٠٧. ابن منظور ، لسان العرب، مادة: (نظَرَ)

١٠٨. الكفوي،الكليات،مادة (نظر) ، ص:٩٠٤

١٠٩. د.أحمد أمين مصطفى،المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع ، ص: ٧.

١١٠. قول أبو عمرو بن العلاء: «كان الشاعر في الجاهلية يقدَّم على الخطيب، لفرط حاجتهم إلى الشعر الذي يقيد مآثرهم، ويفخم شأنهم، ويهول على عدوهم ومن

غزلهم، ويهيب من فرسانهم، ومن كثرة عددهم، ويهابهم شاعر غيرهم فيراقب شاعرهم.فلما كثر الشعر والشعراء واتخذوا الشعر مكسبة، ورحلوا إلى السوقة،وتسرعوا إلى أعراض الناس صار الخطيب عندهم فوق الشاعر .انظر الجاحظ ، البيان والتبيين ،ج١،ص: ٢٤١.

١١١. ابن رشيق ،العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج١، ص: ٢٠

١١٢. انظر: د. أحمد أمين مصطفى ،المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع ، ص:١٨

١١٣. يُشار هنا إلى ما دار بين المهاجرين والأنصار من نقاش حول أحقيتهما بالخلافة، غير أن هذه المناظرة لم تدم إلا سويعات قليلة، ولم تستغرق إلا مجلساً واحداً. انظر: - الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٢، ص:٤٥٦

١١٤. د. حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي، ص:١٤٩

١١٥. انظر: د. شوقي ضيف . الفن ومذاهبه في النثر العربي، ص:٦٥

١١٦. نفسه، ص: ٢٠٨ وما بعدها

١١٧. د.أحمد أمين مصطفى،. المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع ، م . س . ص: ٥٥

١١٨. يرى أرسطو أن الخطابة تناسب الجدل، لأن كليهما يتناول أموراً تدخل على نحو ما في نطاق معرفة الناس جميعاً، وليسا مقصورين على علم خاص بعينه، لذلك فإن الناس جميعاً يشاركون بدرجات متفاوتة في كليهما. انظر: - كتاب الخطابة، ص: ٢٢

١١٩. د.حسين الصديق، المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي، ص: ٦٢

## ١ - المصادر والمراجع


- الاتصال والسلوك الإنساني. د. روبن برنت، ترجمة: نخبة من أعضاء قسم وسائل وتكنولوجيا التعليم بكلية التربية، جامعة الملك سعود، معهد الإدارة العامة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٢ هـ، ١٩٩١م.
- الإمامة والسياسة (أو تاريخ الخلفاء)، عبد الله بن قتيبة الدينوري(٢١٢ - ٢٧٦ هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ط٢، ١٣٨٢ هـ/ ١٩٦٢م.
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي (ت٤١٤ هـ)، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، النشر، القاهرة، مصر، ١٩٢٩م.
- أمراء البيان، محمد كرد علي (١٨٧٦ - ١٩٥٣ م)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٧م.
- البرهان في وجوه البيان،أبو الحسين إسحاق بن وهب الكاتب، تحقيق: د.حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، ١٩٦٩م.
- البيان والتبيين،أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- تاريخ الأدب العربي. د.عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط٥، ١٩٨٤ م.
- تاريخ الأدب العربي.د.ر. بلاشير، ترجمة د.إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨ م.
- تاريخ الأمم والملوك (المعروف بتاريخ الطبري)،أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠ هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، لبنان، ١٩٦٢ م.
- تاريخ الترسل النثري عند العرب في الجاهلية. د.محمود المقداد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، ط١، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.
- تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي(ت: ٧٧٤ هـ)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٨، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦ م
- جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (العصر الجاهلي وصدر الإسلام)، أحمد زكي صفوت المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

- جمهرة وصايا العرب (وصايا صدر الإسلام والدولة الأموية). محمد الديلمي، منشورات دار النضال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١ م.
- حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى. البشير المجذوب. الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا ، ١٩٨٢م.
- الخطابة العربية في عصرها الذهبي. د. إحسان النص، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٦٢م
- زاد المعاد في هدي خير العباد. شمس الدين، أبو عبد الله محمد بن القيم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م
- السنن الكبرى. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨هـ). وفي ذيله: الجوهر النقي لعلاء الدين بن علي، المعروف بابن التركماني، (ت: ٧٤٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د. ت).
- شرح سنن ابن ماجه. أبو الحسن السندي الحنفي (ت١١٣٨). دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦ م
- شرح صحيح مسلم (إكمال المعلم بفوائد مسلم). عياض بن موسى اليحصبي، (ت: ٥٤٤ هـ). تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م
- شرح نهج البلاغة. محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥ م). دراسة وتحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٢، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا. أحمد بن علي القلقشندي (٧٥٦- ٨٢١ هـ). تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٧٨م.
- الصناعتين: الكتابة والشعر. أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (٢٩٣، ٣٨٢ هـ): تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٦م.
- العقد الفريد. أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (٢٤٦ - ٣٢٨هـ). تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢.
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه. أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (٣٩٠-٤٥٦ هـ)، تحقيق: محمد قرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، سورية، ، ط٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- عيون الأخبار. عبد الله بن قتيبة الدينوري (٢١٣-٢٧٦هـ). تحقيق: د. محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م
- فن الخطابة. إبراهيم البدوي، راجعه وقدم له محمد حسين فضل الله، دار الأمير، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م
- الفن ومذاهبه في النثر العربي. د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، القاهرة، ط١٦، ١٩٧١م
- الكامل. أبو العباس محمد بن يزيد بن المبرد (٢١٠-٢٨٦هـ). تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م
- الكامل في التاريخ. علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، (٥٥٥ - ٦٣٠ هـ). تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م
- كتاب الخطابة. أرسطو طاليس (٣٨٥ - ٣٢٢ ق. م) ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، بغداد، العراق.
- كتاب ذيل الأمالي والنوادر. أبو علي إسماعيل بن القاسم البغدادي، (٢٨٨ ٣٥٦ هـ). المكتب التجاري، بيروت، لبنان، ١٩٧٠ م.
- الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، (ت: ١٠٩٤هـ).

تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط١، ١٤١٢ هـ / ١٩٩٢.
- لباب الآداب. أسامة بن منقذ (٤٨٨ - ٥٨٤ هـ). تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة الرحمانية، القاهرة، مصر، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٥ م
- لغة الخطاب السياسي في ضوء نظرية الاتصال. د.محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م.
- المجتمعات الإسلامية في القرن الأول: نشأتها، مقوماتها، تطورها اللغوي. د. شكري فيصل، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.


الفن الخطابي في التراث النقدي (حفر في ذاكرة المصطلح)

- مقاييس اللغة. أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ). تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١١ هـ، ١٩٩١م.
- مقدمة شرح نهج البلاغة: فن البلاغة، والخطابة، وفضائل الإمام علي. كمال الدين ميثم البحراني، (ت٦٧٩هـ)، تحقيق: د. عبد القادر حسين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧م
- المقولات. الحسين بن علي بن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٥٩ م
- المناظرات في الأدب العربي إلى نهاية القرن الرابع. د. أحمد مصطفى، دار النمر لطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٨٤ م
- المناظرة في الأدب العربي - الإسلامي. د. حسين الصدّيق، الشركة المصرية العالمية، لونجمان، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٠ م
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء. حازم القرطاجني (ت: ٦٨٤ هـ) دراسة وتحقيق: محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٩٨٦ م.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. محمد علي التهانوي تحقيق: د. علي دحروج، ترجمه عن الفارسية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦ م.
- النثر العربي القديم من الشفاهية إلى الكتابية: فنونه، مدارسه، أعلامه. د. محمد رجب النجار مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، ط٢، ١٤٢٢ هـ.
- النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري. حميد سمير. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ٢٠٠٥ م
- نقد النثر. منسوب لقدامة بن جعفر (ت:٣٣٧)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر ١٣٥١هـ / ١٩٣٣م.
- نقد النثر في القرنين الرابع والخامس الهجريين. أ. فاطمة عبد الله الوهيبي، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٩٩١م.
- وصايا الأدباء والخلفاء في العصر العباسي: دراسة فنية. د. روناك علي النورسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٢ م.

## ٢ - المخطوطات

١ - تسهيل السبيل إلى تعلم الترسيل. أبو عبد الله محمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي، مخطوط بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، رقم التسجيل: ٨٤١٠، نسخة مصورة عن مخطوطة أحمد الثالث، مكتبة قابوسراي، استانبول، تركيا، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ألمانيا

# الأدب المقارن و العولمة - تحديات وآفاق

محمد سيف الإسلام بوفلاقة
عنابة – الجزائر

في ظل ما يتعرض له الأدب المقارن من منافسة شديدة من قبل النقد الثقافي، ومع الركود الشديد الذي أحاط به في زمن العولمة، التي تهجم هجمة شرسة في محاولة منها لجرف واقتلاع الخصوصيات والجذور الثقافية لشتى الأمم، وإدراجها في خانة واحدة، فإن هناك شبه إدانة تلقي بظلالها على نطاق واسع في أوساط المقارنين، نظراً للمرحلة الصعبة التي يمر بها الأدب المقارن، وهو ما حدا بالكثير من المهتمين أن يتساءلوا عن جدوى وآفاق و مستقبل الأدب المقارن في ظل العولمة، وعلى الرغم من أن هذا العلم قد تجذر وفرض نفسه مدة ما يربو عن مائة وثلاثين عاماً، وحقق إنجازات بارزة وأنعش علوماً أخرى في ميادين متنوعة، نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: النقد الأدبي، ونظرية الأدب، وامتد إلى ميادين بحثية أخرى برزت في مراحل لاحقة، كحوار الثقافات والحضارات، والاستشراق، ومجالات الترجمة المختلفة، إلا أن هناك مخاوف جمة تساور المقارنين في مختلف أنحاء العالم، من أن يتحول الأدب المقارن إلى نقد ثقافي مقارن، وإن كانت هناك بعض الجهود التي بُذلت بُغية التقريب، ومد جسور التواصل بين النقد الثقافي والأدب المقارن. وقبل أن ندلف إلى صلب هذه الورقة، فإنه يتوجب علينا ابتداءً أن نُقدم لمحات عامة، ومفاهيم متنوعة عن الأدب المقارن والعولمة، عسى أن نلقي بعض الضياء، ونمهد لموضوعنا الرئيس، كون أن الأساس الذي تنهض عليه هذه الورقة هو الأدب المقارن، و الإطار الزمني هو زمن العولمة، وتتجلى لنا الإشكالية الرئيسة حول العلاقة بين الأدب المقارن، والعولمة، كون أن الأدب المقارن دوره هو إجراء المقارنات والمباحث عن مواطن الائتلاف والاختلاف، والتأثير والتأثر بين الآداب و الفنون المتنوعة لشتى الأمم والشعوب في حين أن العولمة تهجم هجماتها الشرسة على الساحة الثقافية، والفكرية، وتحاول طمس الخصوصيات الثقافية، ومحو التراث الحضاري، والسمات الذاتية والخاصة، التي يتميز بها أدب وفن كل حضارة من الحضارات وتحاول أن تدمجها في إطار واحد، وتدرجها في زاوية محددة، متصدية بذلك لجماليات التنوع والاختلاف الثقافي بين شعوب وأمم المعمورة.



## ١ - الأدب المقارن، مفاهيم و رؤى

لقد تعددت وتنوعت مفاهيم الأدب المقارن، بتنوع وتعدد المدارس، وتباينت من قطر إلى آخر، فحسب مفهوم المدرسة الفرنسية، والتي ظهر بها هذا العلم لأول مرة، سنة:١٨٢٧م، فهو ذلك العلم الذي يبحث ويقارن بين العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة في لغات مختلفة، أي أن مجاله أدبي بحت، ولا يحاول الربط بين الأدب وبين الفنون والعلوم الإنسانية التطبيقية الأخرى. في حين يعرفه الأمريكيون بأنه البحث والمقارنة بين

العلاقات المتشابهة بين الآداب المختلفة بعضها والبعض الآخر، وبين الآداب وبقية أنماط الفكر البشري من فنون وعلوم، إذ يعتبرون التفكير البشري كلاً متكاملاً ومتداخلاً، ولا يمكن فصل الإنتاج الأدبي عن غيره من أنماط الإنتاج الفكري الأخرى من علوم وفنون، وعلى هذا فهم يعقدون مقارنات بين الاتجاهات الأدبية والاتجاهات الفنية، وبخاصة الموسيقى والغناء على سبيل المثال»[1]. ووفقاً لرؤية المدرسة السلافية، وكما وصف جيرمونسكي الأدب المقارن، فهو ذلك العلم الذي يهتم بدراسة تطورات الآداب القومية، وذلك في إطار أدب عالمي موحد بين الشرق والغرب، ومصدر انطلاقه وحدة السياق التاريخي الذي تتطور منه آداب مختلف الشعوب، والمبادئ السامية التي تشمل التعاون والأخوة بين الشعوب في مسيرة عملية التقدم والتطور التاريخيين، فيما يخص مختلف القضايا الثقافية، وعلى وجه الخصوص الأدبية منها. والتعريف الدقيق الذي حدد من خلاله أصحاب المدرسة الفرنسية الوظيفة الرئيسة التي ينهض بها الأدب المقارن هو أنه «يدرس مواطن التلاقي بين آداب اللغات المختلفة، وصلاتها الكثيرة المعقدة في حاضرها وماضيها، وما لهذه الصلات التاريخية من تأثير وتأثر، أياً كانت مظاهر هذا التأثير والتأثر، سواء تعلقت بالأصول الفنية العامة للأجناس الأدبية، أو التيارات الفكرية، أو اتصلت بطبيعة الموضوعات والمواقف والأشخاص التي تعالج أو تُحاكى في الأدب»[2]. وإن إلمامنا بالمفاهيم المتنوعة للأدب المقارن، لهو أمر في غاية الصعوبة، ويستحيل أن نحيط بجميع الرؤى، حيث إننا نجد في المدرسة الواحدة تعريفات متعددة ومتنوعة، بيد أننا نحاول أن نقدم مجموعة من الرؤى والأفكار المتنوعة، التي حاولت كشف الحجب عن الأدب المقارن، فالأدب المقارن بمفهومه البسيط هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتمثل جوهره في إجراء مقارنات بين آداب قومية مختلفة، أي بين آداب كُتبت بلغات متعددة، وإنّ تجاوز حدود الأدب المكتوب بلغة واحدة هو المسألة الوحيدة التي لا خلاف حولها بين المقارنين على اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم، أمّا المسائل الأخرى فيمكن اعتبارها كلّها خلافية. ولكن حتى حول هذا الحدّ الأدنى فإن الاتفاق غير كامل. فمن المقارنين من يريد أن يحصر المقارنة في أدبين قوميين لا غير، وهناك من يريد توسيع دائرة المقارنة لتشمل آداباً قومية متعددة، وهناك أخيراً من يدعو إلى مقارنة الأدب بالفنون الأخرى من موسيقى وتصوير وغيرهما، لا بل إلى مقارنته بميادين المعرفة الإنسانية كلّها كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع، لقد ضيّقت الفئة الأولى ميدان الأدب المقارن، إذ حصرته في المقارنة بين أدبين قوميين فقط، كأن يقارن المرء بين الأدب الفرنسي والأدب الألماني، أو بين الأدب العربي والأدب الفارسي. وحجّتها في ذلك أنّ مقارنات كهذه تفضي إلى نتائج محددة ومفيدة، وتخدم العلاقات الأدبية الثنائية، وبذلك فهي تخدم العلاقات الثنائية بين أمّتين، كالفرنسيين والألمان، والعرب والفرس. أمّا الفئة الثانية فهي توسّع دائرة المقارنة بين الآداب القوميّة بحيث تشمل عدة آداب، كأن يدرس المرء علاقات الأدب الفرنسي بالأدب الألماني والإنكليزي والإسباني والإيطالي والروسي وغير ذلك من الآداب القومية. وحجّة

هذه الفئة هي أنّ العلاقات الأدبية تتجاوز الإطار الثنائي بطبيعتها، ويندر أن تكون ثنائية. فللأدب الفرنسي مثلاً علاقات بمعظم الآداب الأوروبية وبآداب غير أوروبية. فلماذا تحصر الدرس المقارن في مقارنته بأدب قومي واحد؟ أمّا الفئة الثالثة فلم تكتفِ بالدعوة إلى المقارنة بين الآداب بصورة تتجاوز حدود اللغات والثقافات والأقاليم، دون أن تجعل من أيّ أدب قومي نقطة ارتكاز أو مركزاً، بل وسّعت دائرة الأدب المقارن توسيعاً جذرياً، بحيث يشمل المقارنة بين الأدب وبين ظواهر غير أدبية. وبذلك أصبح البون بين الأدب المقارن كما تفهمه هذه الفئة وبين المفهومين الآخرين للأدب المقارن شاسعاً جداً[٢]. ومن الاقتراحات التي اقترحها الدكتور ريمون طحان، إشارته إلى تغيير الاسم من «الأدب المقارن» إلى «دراسات في الأدب المقارن»، أو «دراسات في الآداب المقارنة»، مُعللاً ذلك بأن كلمة أدب يقتصر مدلولها على الإبداع والخلق الفني وحسب، في حين أن المقارنين عندما يقومون بالمقارنة، فهم لا يقومون إلا بالدراسات الأدبية، التي هي نوع من النقد، ولذا فمن الأفضل تسميته ب: «دراسات في الآداب المقارنة»، ولا شك أن الدراسات المقارنة ركيزتها الأساسية، رصد العلاقات القائمة بين آداب كتبت بلغة قومية معينة، وبين آداب غربية أخرى، ونستشف من خلال تلك الدراسات الصلات بين مختلف الآداب، فتبرز التأثيرات والمؤثرات، ويتجلى الأخذ والعطاء، ومن المفاهيم الشاملة التي حاولت احتواء الأدب المقارن اقتراباً من نظرة عربية، ذلك المفهوم الذي دبجه الدكتور محمد التونجي، إذ عرف الأدب المقارن بذلك الأدب الجديد الذي وفد على العرب، بعد أن نضج عند الغرب ووقد أدرك العرب أهميته لمعرفة مكانة أدبهم بالنسبة إلى غيره من الآداب. فالاحتكاك بالأمم المجاورة أول دعامة يعتمدها الباحث، فهو لا يُدرس وحده من جهة، ولا يُدرسُ أدب أمتين -بالمقارنة- إذا لم يكن بينهما علاقة بالجوار أو بغيرها، وقد يقارن بين أدبين، كما يقارن بين ظاهرتين. ولا يجوز للباحث أن يخوض في ميدان الأدب المقارن ما لم يكن ذا ثقافة واسعة في أدب الأمتين، وفي تاريخهما. وقد يُمكن دراسة ظاهرتين أو شاعرين داخل أمة واحدة، فيُعدُّ هذا العمل موازنة لا مقارنة، ومن أهم المقومات الأدبية للدراسة المقارنة:عالمية الأدب، أسباب عالميته، الأساطير وقيمتها الأدبية والتاريخية، القصص الديني، المذاهب الأدبية، صلة الأدب بالآداب الأخرى، الملاحم والفنون الأدبية... أما طريقة الدراسة المقارنة فتتلخص في نقاط أهمها: الاستعداد الثقافي للأدبين المطلوب دراستهما، عرض القضيتين كلًا على حدة، مقارنة المحور العام من ناحية، والمحاور المساعدة الأخرى، دراسة شكل كل منهما على حدة، استعراض الخصائص المتميزة من حيث التشابه والاختلاف، والخروج بنتيجة من الدراسة، والأدب المقارن أعلى مرتبة في الدراسات الأدبية، فهو يفوق النقد، والدراسة الأدبية، وإذا وُجد النقد بوجود الأدب، فإن الأدب المقارن وُجد بوجودهما معاً، وإذا كان النقد يدرس ظاهرة بعينها، أو نصاً من النصوص، فإن الأدب المقارن يدرس أكثر من نص، بل أكثر من أدب، ومن واجبه أن يتخطى حدود أدب أمة ليحل في رحاب أدب أمة أخرى، ليكشف ظاهرة التأثر والتأثير، والأخذ

الأدب المقارن والعولمة - تحديات وآفاق

والإعطاء. ومع أنه أدب حديث النشأة، إذ بدأ في القرن التاسع عشر، فإن جذوره عريقة في القدم الأدبي عند العرب، وعند غيرهم. وقبل أن يبلغ سمو مقامه، ظهرت دراسات جديدة في أوروبة تدعى «نقد الأدب المقارن». فقد لاحظ الباحثون نقصاً في دراسة الأدب المقارن، لا تكمل إلا بنقده، وهذا ما لم يدخل مجال الدراسات الحديثة بشكل كامل بعد[٢]. ويتبدى لنا من خلال إطلاعنا على آراء الكاتب الفرنسي ماريوس فرنسوا غويار، أن له مداخلات عميقة في هذا الشأن، فقد اهتم بإبراز أطر الأدب المقارن وطنياً، وعالمياً، حيث إنه أشار إلى أن المقارن «ليس الذي فقط يزاوج، أو يقابل أثرين أو ثلاثة آثار من آداب مختلفة. فالمقابلة العنتية، من ١٨٦٠ إلى ١٨٣٠، بين شكسبير وراسين، هي من النقد والتأنق الأدبي، بينما: إبراز ما عرف شكسبير من مونتاني، وما مرّ في مسرحياته من تأثيرات مونتاني، هذا هو الأدب المقارن. إذن الأدب المقارن، ليس المقابلة، فهذه، ليست سوى واحدة من طرائق علم يمكن تسميته: تاريخ العلاقات الأدبية الدولية»، وعلى الصعيد العالمي جرت محاولات كثيرة لتوسيع المقارنة حتى «أدب عام»، يدرس «السمات المشتركة لعدة آداب» (بول فان تييغيم)، سواء كان بينها مشتركات أو توارد. وتبعاً لعبارة غوته «الأدب العالمي»، كان سعي لإيجاد هذا الأدب من مجموعة الآثار التي تجمعها معاً، لكن كلا الرأيين، كان يبدو، في أول الخمسينيات، ميتافيزيقياً أو غير نافع، لدى أكثر المقارنين الفرنسيين. وكان جان ماري كاريه، يرى، كما من قبله بول هازار وفرنان بالدنشبرغر، أن حيثما لا علاقة بعد، بين رجل ونص، بين أثر وبيئة، أو بين بلد ومهاجر، تتوقف العلاقة المشتركة في الأدب المقارن، لتبدأ علاقة النقد أو علاقة البيان والبلاغة»[٤]. وبدءاً من أن الدراسات المقارنة تمثل نسمات إنعاش وتدفق، لآداب الأمم وازدهارها، إضافة إلى الطابع التربوي والتثقيفي، والذي تنجم عنه مؤثرات حضارية، ذات فعالية بين آداب مختلف الدول، وكما عُرف فإن أروع الآثار الأدبية هي الآثار التي استندت إلى موارد ومصادر أجنبية، فمازجت بين مؤثرات مختلفة، وأنتجت إبداعات خالدة، ومثال ذلك تشبيه الشاعر الفرنسي «بول فاليري»، الذي قدم مثال ذلك الأسد الذي ينقض على فريسته، ويفترسها، ثم يحول تلك الفريسة إلى عناصر قوة ونشاط وازدهار ورقي.

## ٢ - العولمة وأبعادها:

يبدو أن الحديث عن العولمة سيظل يزداد، ويتعدد، ويتنوع، ويتعمق يوماً بعد يوم، وكأن لا حدود له، ولا نهايات، فقد ملأت العولمة الدنيا، وشغلت الناس خلال العقد الأخير من القرن العشرين، كما أُثيرت جملة من الإشكالات والأسئلة، عن مفاهيمها، وآثارها، وانعكاساتها الإيجابية والسلبية، وهذا ما أدى إلى تعدد الرؤى والأفكار، وتباينها، وحتى تصادمها، فقد كثر الحديث عن العولمة هذه الأيام حتى أصبح مبتذلاً أو كاد، والعولمة هو ذلك الاصطلاح الذي هب على العالم إثر انتهاء الحرب الباردة واختفاء الاتحاد السوفييتي، ومعه معظم دول الكتلة الشرقية، وتتبدى لنا العولمة كما لو أنها هي الوريث للحرب الباردة والصراع الأيديولوجي بين الغرب والشرق، وكأنما أسباب التطور التقاني وتوسيع الأسواق قد

ولدت فجأة في نهاية الثمانينيات، وهناك اتجاه للنظر إلى العولمة كما لو كانت ظاهرة اقتصادية متعلقة بعولمة الأسواق، وهي نظرة جزئية ذلك أن العولمة تجاوز مفهوم الاقتصاد . وقد لاقت العولمة اهتماماً بالغاً من قبل الفكر العالمي، حيث إنها أسالت حبراً كثيراً، وأُلفت من أجلها الأسفار الجمة، والمجلدات الضخمة، ولا تزال إلى يومنا هذا تُقدم حولها الأبحاث والدراسات والمناقشات، وتعقد من أجلها المؤتمرات والملتقيات، والندوات، وتطرح الأفكار والرؤى وإنه يمكن القول إن ما نُشر عن العولمة خلال العشر سنوات الأخيرة، يفوق ما كُتب عن المذاهب والنظم و الإيديولوجيات والقوالب الفكرية التي عرفتها الإنسانية في العقود الخمسة الماضية، فالعولمة من وجهة نظر قانونية واقتصادية معاصرة، تزيد من الاعتماد المتبادل بين سكان العالم بصورة تؤدي إلى تداخل المصالح الاقتصادية وتشابكها وتمتد بتأثيرها إلى باقي مجالات الحياة، فلا تقف عند الاقتصاد فحسب، وإنما تتعداه إلى الثقافة والتربية والتعليم والإعلام والاتصال، والعلوم والتكنولوجيا .

ويذهب دعاة العولمة إلى أنها تُتيح فرصاً كثيرة لملايين البشر في شتى أنحاء العالم على أساس أنها تسمح بتزايد معدلات التجارة وتبادل التكنولوجيا الجديدة وتوثيق الارتباط بين الشعوب عبر الأنترنيت، فالعولمة من هذا المنظور لا تعرف حواجز أو قيوداً وتجتاح كل الحدود الجغرافية والوطنية وأحياناً الأخلاقية، وينبغي أن نعي جيداً مدلول هذا التعريف للعولمة، وتفهم مضامينه بعمق، بغض النظر عن موقفنا المبدئي والأخلاقي والوطني منه، ولقد تعددت الشروح وتنوعت التفسيرات التي حاول بها مفكرو العصر من المشتغلين بالفكر السياسي في اتجاهاته الثقافية والاجتماعية، فهم العولمة وتفسيرها، ومع ذلك فإن أجمع شرح للعولمة وأعمق تفسير لدلالاتها ومضامينها، لا يخرجان عن اعتبار العولمة-في دلالتها اللغوية- هي جعل الشيء عالمياً، بما يعني ذلك من جعل العالم كلّه وكأنه في منظومة واحدة متكاملة، وهذا هو المعنى الذي حدّده المفكرون باللغات الأوروبية للعولمة (GLOBALIZATION) في الانجليزية والألمانية، وعبروا عن ذلك في الفرنسية بمصطلح (MONDIALISATION)، ووضعت كلمة (العولمة) في اللغة العربية مقابلاً حديثاً للدلالة على هذا المفهوم الجديد، ومهما تعدّدت السياقات التي ترد فيها (العولمة)، فإن المفهوم الذي يعبّر عنه الجميع، في جميع اللغات، هو الاتجاه نحو السيطرة على العالم وجعله في نسق واحد، ومن هنا جاء قرار مجمع اللغة العربية بالقاهرة بإجازة استعمال العولمة بمعنى جعل الشيء عالمياً، وعرّف المعجم العالمي الشهير (ويبستر WEBSTER'S) العولمة (GLOBALIZATION) بأنها إكساب الشيء طابع العالمية، وبخاصة جعل نطاق الشيء، أو تطبيقه عالمياً، لكن هذا المعنى شديد البراءة بالغُ الحيدة، لا ينسجم في عمقه مع دلالة اللفظ ومفهوم المصطلح، كما يُشاع ويتردد في العالم اليوم، ولذلك فإن المفهوم السياسي والثقافي والاقتصادي للعولمة، لا يتحدّد بالقدر اللازم، إلا إذا نظرنا إليه من خلال رؤية عامة تدخل في نطاقها جميع المتغيرات السياسية والثقافية

والاقتصادية التي يعيشها العالم منذ مطلع تسعينيات القرن العشرين، ولعل أبرز ملامح العولمة هي ما يتبدّى لنا من خلال التطورات المدهشة التي تعرفها مجالات الاتصال والتواصل عبر الأقمار الصناعية والحاسوب والانترنت، وذلك على النحو الآتي:

- عمق التأثير في الثقافات وفي السلوك الاجتماعي وفي أنماط المعيشة.

- اتساع دائرة الخيارات الاقتصادية من خلال حركة الاستثمارات الدولية والأسواق المفتوحة، وتضييق دائرة الخيارات السياسية من حيث تضاؤل القدرة على الاكتفاء الذاتي اقتصادياً، ومن حيث تزايد معطيات التداخل الاستقلالي سياسياً.

- نمو ما أصبح يُعرف باسم القطيع الإلكتروني (ELECTRONIC HERD) من مؤسسات متعددة الجنسيات، وحتى من أفراد يبحثون عن الربح ويؤثرون في قرارات الدول وفي مصائر شعوبها.

- تسخير أدوات العولمة بكيفية تمكّن منتجي هذه الأدوات من الطغيان على المستهلكين والمتلقين بحيث تؤثر في تهميش لغاتهم الخاصة، وفي إضعاف هوياتهم الوطنية.

وبذلك يكون للعولمة قدرات استثنائية للتغلغل وبالتالي للتأثير، ومن الشهادات التي تؤكد هيمنة العولمة على مقدرات الحكومات والشعوب، ما جاء في كلمة للرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك، ألقاها بمناسبة اليوم الوطني الفرنسي (١٤ يوليو ٢٠٠٠)، حيث قال: «إن العولمة بحاجة إلى ضبط، لأنها تنتج شروخاً اجتماعية كبيرة، وهي وإن كانت عامل تقدم، فهي تثير أيضاً مخاطر جدّية ينبغي التفكير فيها جيداً، ومن هذه المخاطر ثلاثة: أولها أنها تزيد ظاهرة الإقصاء الاجتماعي، وثانيها أنها تنمي الجريمة العالمية، وثالثها أنها تهدد أنظمتنا الاقتصادية». والواقع أن العولمة جزءٌ من نظام عالمي تخضع له الشعوب والحكومات، ولا يملك أحدٌ منها أن يقف بمنأى عنه، ولذلك فإن العامل النفسي هو الذي يجعلنا نتردد، ونرتاب، ونرتعب أيضاً، ونقف أمامه مشدوهين مبهورين. فإذا عالجنا الآثار النفسية المترتبة على الموقف الذي نتخذه إزاء ما يعج به عالمنا اليوم، بمنتهى الحكمة، وبقدر كبير من الرشد الحضاري والوعي الإنساني، أمكننا أن نواجه الواقع كما هو في حقيقته وبطبيعته، لا كما نتوقعه أو نتوهمه. ومن المؤسف لنا، كأمة إسلامية، وفي هذه المرحلة التاريخية، لا نمتلك القدرات الكافية لكسر موجات العولمة، وللتحكم في اتجاهات الرياح التي تهبُّ بها، ولا ينبغي أن يفتّ هذا الموقفُ الصادقُ في عضدنا، أو أن يُقعدنا عن القيام بما يتعين علينا القيام به، من عمل دؤوب للتخفيف من وطأة آثار العولمة، ولردّ هجماتها، وللتقليل من الخسائر الناجمة عن هذا الغزو ما أمكننا ذلك، وما استطعنا أن نسلك من سبيل إلى القيام بما يستوجبه الموقف، لا بالمواجهة والتصدّي، وإنما بالفهم والاستيعاب والتكيّف والاندماج، وهذا الموقف يتطلب منا أن ننخرط في المعترك الثقافي العالمي، وأن ندفع بمجتمعاتنا في اتجاه التفاعل المتحرّك مع المتغيّرات المتسارعة، حتى نفهم ما يجري حولنا، ونستوعب التحولات الكبرى التي تعيشها الإنسانية في هذا العصر، وإن الهزيمة النفسية أمام العولمة

تأتي من اعتبار ظاهرة العولمة حتمية، وهذا أمرٌ مبالغ فيه، وهو لا يعبر عن حقيقة هذه الظاهرة، لأن اعتبار ظاهرة العولمة حتمية، قد لا يكون في الحقيقة أكثر من اعتراف المرء بأنه لم يعد لديه طاقة باقية للمقاومة، أي أنه قد نفد جهده، وأصبح مستعداً للتسليم، فإذا كان هذا هو اختيار بعضهم، فهو ليس مُلزماً لغيرهم، ومن الظلم على أي حال، أن يُوصف بالحتمية اختيار لا يعكس، إلا نفاد الطاقة أو استعجال المكافأة، وهو موقف ظالم، لأنه يحمل عدة أجيال قادمة عبء فشل جيل بعينه، فاعتبار ظاهرة ما حتمية، يتوقف أيضاً على المدى الزمني الذي يأخذه المرء في اعتباره، وقد أصبح من الواضح أن العولمة لا تمثل خطراً كاسحاً ومدمراً، إلا على الشعوب والأمم التي تفتقر إلى ثوابت سياسية مستقرة وإلى قواعد اجتماعية وثقافية راسخة، أما تلك التي تمتلك رصيداً ثقافياً وحضارياً غنياً وتستقر فيها أوضاعها العامة، فإنها قادرة على الاحتفاظ بخصوصياتها والنجاة من مخاطر العولمة وتجاوز سلبياتها، ومن الأساليب التي يستخدمها مهندسو العولمة ومروجوها، تنميةُ الشعور بالهزيمة والاستعداد للاستسلام أمام ما يريدون فرضه على الشعوب والحكومات، من خلال إضعاف الإحساس بالذاتية، وبالتميز، و بالاعتزاز بكل ما يمتُّ إلى التراث الحضاري، والرصيد الثقافي بصلة، ومن هنا نجد أن الرفض العالمي للعولمة يتنامى باطّراد، وإن كان هذا الرفض لا يملك أن يؤثر في صدِّ هجمات العولمة على أمم الأرض وشعوبها، على الأقل في المدى المنظور، لأننا نعتقد جازمين، أن كل نظام ظالم للإنسان، أو عقيدة قاهرة للفطرة، أو منهج يفرض الهيمنة على الإرادة الإنسانية ويتحكم في أشواق النفس البشرية الروحية وتطلعاتها الثقافية وطموحها الحضاري، هو إلى انهيار وزوال، لأنه يصادم سنة الله في خلقه، ويتنافى مع فطرة الله التي فطر الناس عليها»[٢].

وليس هناك أمر يثير التعجب والاستغراب، من كثرة الحديث عن العولمة، والاهتمام بها، والانشغال بقضاياها، فهي تشكل «إيديولوجيا العصر وفلسفته، والأصح أنها الرؤية الشاملة لعصرنا بتعبير منهايم ( MANNHEIM )، فهي التي تؤسسه فكراً ومنهجاً وسلوكاً، وكما يتضح من المفهوم، فالعولمة تشير إلى ما هو عالمي وعام، لا إلى ما هو محدد وخاص، ولذلك فهي تنفي الخصوصيات بكل أشكالها، حتى إنها تنزع الإنسان من جلده وثقافته، وتذيب الحدود الجغرافية والثقافية والسياسية بين الأمم والشعوب... وهي ظاهرة معقدة، تمس كل جوانب حياتنا، ومن هنا كان الاختلاف حول أبعادها وشدة وقعها وسرعته وشموليتها للمجتمعات الإنسانية، وحول طبيعة التغيير الذي تفرضه على المجتمعات، فالتغير الاجتماعي لم يعد داخلياً، بل خارجياً، ولقد نزلت العولمة بالمجتمعات الإنسانية نزول الصاعقة، فصدعتها، وفرضت عليها قوانينها، نقلت بعضها من مرحلة المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي، بينما فككت بعضها الآخر، وأتت على ما حققته من مكتسبات تنموية، هذه مفارقة العولمة، تصدع هنا، وتعولم هناك، تفكك في كل مكان، وتعيد تشكيل المجتمعات من جديد، لكنها تلغي كل من لا يخضع لقوانينها، ليس للعولمة وجه واحد، بل

وجوه متعددة، وليست العولمة قدراً للبشرية، بل هي تاريخ مفتوح، يصنعه البشر الفاعلون، وهذا يعني أن العولمة تغير حياتنا ووجودنا. إن العولمة بوصفها حركة تاريخية، وبنزعها لجدار برلين، نزعت معه الحواجز الإيديولوجية والاقتصادية والسياسية التي كانت قائمة ومزقتها، ونقلت المجتمع الإنساني من المجتمع الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي، أي مجتمع المعلومات والخدمات»[٣].

## ٢ -تحديات وآفاق:

لقد أثرت التغيرات العالمية التي شهدتها الإنسانية، تأثيرات كبيرة على حركة الدراسات المقارنة، وحدثت تغيرات جذرية، تغيرت معها الأفكار، والرؤى التي طُرحت في المراحل السالفة تغيراً جذرياً، إذ أن الأدب المقارن في القرن الحادي والعشرين، يستقبل هذا القرن «بتساؤلات ومجادلات صاخبة حول تحديد منهجه ومنطقه ومنطقته ومستقبله وأدوات بحثه وعلاقاته بالأنظمة الأخرى، ولا يكاد يضاهيه في ذلك أي نظام معرفي آخر، في دنيا العلوم الإنسانية بوجه خاص، ودنيا العلوم بوجه عام. وقد يرجع ذلك إلى حداثة هذا النظام وتفجر الخلافات والنزاعات في داخله وحوله من قبل أن يبلغ رشده ويشتد أزره. ولكن قد يكون ذلك ناجماً أيضاً عن طبيعة امتداداته المنهجية والمعرفية إلى مختلف أشكال المعرفة المعاصرة، بحيث تهتز جذوره وأغصانه بقوة مع الاهتزازات الكبرى التي تتعرض لها الأنظمة المجاورة له عضوياً ولاسيما النقد الأدبي ونظرية الأدب. وتدل المؤتمرات الحديثة للرابطة الدولية للأدب المقارن، وكذلك الرابطة الأمريكية للأدب المقارن بوجه خاص، على قلق بشأن مستقبل هذا النظام المعرفي ومقدرته على التجاوب مع المتغيرات الكبرى للعصر مثل: تفشي الثقافة التكنولوجية، وثورة وسائط الاتصال، والكتابة الحاسوبية والنص المفرع والإنترنت، والواقع الافتراضي والفضاء الافتراضي، وحقوق الملكية الأدبية، ومسائل الأيديولوجيا الجمالية المعاصرة، وطغيان التخصصات المتداخلة والمتقاطعة (وهي ظاهرة ذات طابع مقارني)، وكذلك تأثير الانتشار المذهل للغة الإنجليزية في فعالية الحاجز اللغوي للمقارنة (الذي على أساسه قام الأدب المقارن)، وعلاقة الأدب المقارن بالأدب العالمي، وأخيرا تأثير الثورة التكنولوجية والمعلوماتية في تدريس الأدب بوجه عام، والأدب المقارن بوجه خاص، وتنشر يوميا في الغرب دراسات وكتب تتعرض للأدب المقارن بالنقد الذاتي وتدعو إلى التجاوب مع المستجدات الحديثة، وتعرض نظرات أو نظريات متضاربة ومتفاوتة بين التفاؤل والتشاؤم بمستقبله»[٤]. وما تجدر الإشارة إليه، والتأكيد عليه في زمن العولمة، وفي ظل التغيرات التابعة لها هو أننا في حاجة ماسة إلى الأدب المقارن، أكثر من أي مرحلة مضت، فالمنهج المقارن هو الأنسب للدراسات الأدبية، والآداب العالمية في عالمنا اليوم، فما أحوجنا إلى أن نستثمر شتى الاتجاهات المقارنة فنحقق بذلك فوائد جمة، ومنافع كثيرة، لعل في مقدمتها التمكن من إدراك مختلف الموروثات الفكرية والأدبية لأدبنا، والتي تكتسي طابع الأهمية مع تجني النظرة الغربية لثقافتنا، وعدم إنصافها، والسعي إلى تشويهها من قبل عدد كبير من المنابر الإعلامية الغربية.

فالهدف الأسمى الذي يُمكن أن يُحقق هو تحسين صورتنا في الغرب، والتعرف عن ما أُخذ من آدابنا، بالإضافة إلى الكثير من المنافع لا يمكن حصرها في نقاط محددة، سنتطرق إلى بعضها فيما يُستقبل من حديث، ومن أهم الكتب التي رصدت وضعية الأدب المقارن، وتتبعت تطوراته وآفاقه في ظل العولمة، كتاب الدكتور حسام الخطيب الموسوم ب: «الأدب المقارن من العالمية إلى العولمة»، وقد تعرض من خلاله إلى المخاطر التي تعترض الأدب المقارن، فهو أحد أهم الكتب في هذا الميدان، فقد أكد من خلاله على ضرورة عدم تجاهل الأخطار المحدقة بالأدب المقارن، كما أشار من خلاله إلى اضطراب هدفية ومنهجية الأدب المقارن، وهو ما كان سبباً في صعوبة الخروج بحلول قاطعة وجامعة، كالحلول التي طالب بها المتخصصون، كما تناول من خلاله المبالغات المضخمة أكثر من اللازم حول مسيرة الأدب المقارن، فهي مسيرة بطبيعتها تعج بالمغامرات، فالدراسات المقارنة تنتعش، وتتفاعل لتشمل العالم كله، وهو ما لُوحظ في الازدهار المتصاعد للمقارنات التطبيقية، وتسارع نشاطات النشر، والاتصالات والمؤتمرات في هذا المجال، بالإضافة إلى الاتساع الجغرافي للدراسات المقارنة، والإقبال المتزايد على التخصص المقارني، فجميع هذه الأمور هي ظواهر ودلائل على انتعاش الأدب المقارن بالرغم من الأخطار المحدقة به، ومن زاوية أخرى تتبدى لنا جملة من المخاطر والتحديات التي تتعقب الأدب المقارن، حيث إن جملة المعضلات التي أحدقت بالأدب المقارن هي ما دفع الكثير من المقارنين إلى دق ناقوس الخطر، حتى إننا نلفي بعض الأصوات الخافتة التي أعلنت موت الأدب المقارن، ورأت بأن هذا العلم قد خبت جذوته، وانطفأت شعلته في ظل العولمة، وهي رؤية –في نظرنا– لا تخلو من مبالغة، وتشاؤم قاتم، ونُقص في التعليل، والتدليل، لا نجنح إليها نحن، وبالإمكان مناقشة مستقبل الأدب المقارن من خلال الاحتمالات الرئيسة الثلاثة الآتية:

- استمرار حالة الجدل والنقاش والاضطراب حول طبيعة الأدب المقارن وهويته.
- التحويل الكامل أو شبه الكامل لوظائف النظام المقارن وأهدافه إلى الأنظمة الأخرى المترتبة للمنافسة.
- التطوير الجذري ولكن ضمن الإطار المسمى بالأدب المقارن.

أ. استمرار حالة الجدل حول هوية النظام: والاحتمال الأقرب إلى الواقع هو أن تستمر حالة الجدل والنقاش حول طبيعة الأدب المقارن ووظيفته وأهدافه ومصيره على طول المدة المنظورة من سنوات القرن الحادي والعشرين. ذلك أن اختفاء الأنظمة المعرفية أو تغيرها وتحولها، تماما مثل انبثاقها وظهورها، أمور لا تتم بقرار رسمي أو بضربة حظ أو بخبطة مفاجئة، وإنما تتم نتيجة صراعات وتفاعلات وعمليات مخاض صعبة تقررها عوامل داخلية intrinsic وعوامل إطارية external ، بعضها متعلق بتداخل الأنظمة المعرفية وبعضها متعلق بالإطار الاجتماعي الخارجي، أي أن هناك أربع دوائر تتحكم بمصير أي نظام: الدائرة الداخلية أو الذاتية، تداخل الأنظمة المعرفية والثقافية وتفاعلها، المؤثرات العالمية والتفاعل مع الآخر، وذلك كله في دائرة الإطار الاجتماعي

الأوسع بالمفهوم العام، وفي حالة الأدب المقارن بالذات يظل للعامل الخارجي النصيب الأوفر من التأثير في مصير هذا التخصص وتطورات طبيعته ووظائفه وأهدافه. ونعني بذلك الإطار العالمي سواء من ناحية المناخ العالمي الخاص بالأدب المقارن نفسه أو من ناحية المناخ الأوسع أي المناخ الثقافي والأدبي السائد عالميا ولاسيما في عواصم البث الثقافي المهيمنة ، لأن له بدوره ضلعا فعالا في تطورات الأدب المقارن في أي بلد من بلدان العالم. وهكذا تستمر وتتعدد المحاولات والتعقيدات التي تدخل في تحديد مصير الأدب المقارن من داخل البيت المقارني، وهي بالطبع لا توحي بأية احتمالات من قريب أو بعيد يمكن أن يفهم منها أن هذا النظام المعرفي المهم معرض للانهيار أو الذوبان أو التقلص، إلا إنها تميل بقوة إلى التشكيك والسلبيات، وبعضها يفتقر إلى الحد الأدنى من الحرص على استمرار النظام.

ب. التحول إلى الأنظمة المنافسة: على أنه، من جهة أخرى، لا ينبغي عدم الاستهانة بالمخاطر التي تتهدد استمرار الأدب المقارن من خارج البيت المقارني. إذ تشير الدلائل إلى انه سيبقى عرضة لموجات متعاقبة من المنافسة تطلقها أنظمة تتقاطع معه في المنطق والمنطقة، بعضها قديم متأصل متمكن مثل نظرية الأدب (عملاق الأدب كما يسميها؟ ايشتاين)، وبعضها حديث متوثب مثل الدراسات الثقافية والدراسات الترجمية، وبعضها حديث متعدد الأنظمة ومتشعب الاهتمامات وعريض الادعاءات بحيث ينطلق من منطلقات معرفية وسوسيولوجية أوسع بكثير من منطلقات الأدب المقارن ونظام الأدب بوجه عام، مثل النقد البنيوي، وما بعد البنيوية، والسيميائيات، ونظريات ما بعد الحداثة على اختلاف فيما بينها. والملاحظ أن الجيل الجديد نسبيا هو الذي يحمل لواء المعارضة للأدب المقارن ويحاول إما إبداله وإزاحته من قائمة معارف المستقبل، وإما تقزيمه وإتباعه للأنظمة المترتبة كالدراسات الثقافية أو الأنثوية أو الترجمية بل أحيانا لمقرر جامعي اسمه الأدب العالمي، وإما - في أحسن الحالات - فتح أبوابه لكل أشكال المقارنات دون شروط أو حدود، مما يهدد بضياع شخصيته وكيانه. على أن مثل هذه الدعوات تمثل تحديا قويا ولكنها يصعب أن تكون ذات فاعلية حاسمة، ولاسيما في حالة وجود اتجاه ثالث يدعو إلى النهوض بالأدب المقارن وتطويره جذريا بحيث يواكب المتغيرات الثقافية والأدبية في عصر الاتصال والعولمة.

ج. التطوير الجذري: ولابد أن يكون هذا الاحتمال هو البديل المنطقي لمواقف التشكيك في الأدب المقارن أو الاستبعاد أو حالة الركود ولاسيما في المؤسسة الجامعية خارج الغرب، وفي الوطن العربي، مع استثناءات قليلة. ويتمثل في اتجاه الأدب المقارن إلى استواء هويته والتغلب على مشكلاته الداخلية وعقباته المنهجية والنظرية وانطلاقه نظاما معرفيا قادرا على تجاوز كهف الآداب القومية ولاسيما المغلق منها، وكهف النظام الأدبي المتخلف عادة عن تطورات المعرفة العلمية ومغامرات الممارسة التكنولوجية، وكهف الإلغائية والترفع عن الأنظمة المشابهة والمجاورة، وأخيرا قادرا على التجاوب مع موجات التفكير الثقافي السائدة عند إطلالة القرن الجديد والتي يلخصها

العارفون بالعناوين التالية: العولمة، الانفتاح الإعلامي، المعلوماتية والحاسوبية، التخلص من آثار الكولونيالية، الديمقراطية والتعددية، تداخل المعارف، تداخل الثقافات، وأخيرا جدا بروز النظرة الأنثوية للمعرفة من خلال الدراسات الأنثوية Feminine Studies، وقد حملت مؤتمرات الأدب المقارن ودراساته ومناقشاته في العقد الأخير من القرن العشرين مؤشرات إيجابية قوية بهذا الاتجاه، أي أن المشكلة تجري معالجتها بجدية، ويشارك فيها باحثون من الجيل القديم والجيل الحديث، ويبدو أن التطورات الثقافية والأكاديمية الراهنة تدفع دفعا بهذا الاتجاه، ولكن هذه الحقيقة ينبغي ألا تدفع إلى الاستهانة بالعقبات الداخلية التي قد لا تجعل التجاوز سهلا وقد تمد من أجل الصراعات والاضطراب، وتسود في ساحة الأدب المقارن شكاوى وانتقادات ذات طابع سلبي (من داخل البيت نفسه) أكبر بكثير مما يقدم من اقتراحات إيجابية للخروج من المعضلة التي أوقع الأدب المقارن نفسه فيها بطريقة مازوشية تستدعي تعذيب الذات، ولا يكاد يوجد لها نظائر كثيرة في الأنظمة المعرفية الأخرى، أي أن الأنظمة المعرفية الأخرى لا تتساءل كل يوم عن حقيقة أهدافها وطبيعة مناهجها وحدود علاقاتها بالأنظمة المجاورة، وإنما تمضي قدما في عملية تطور متفاوتة الوتيرة حسب طبيعة كل نظام، مع حد طبيعي من المراجعة وإعادة النظر، ويلاحظ انحسار نسبي في عدد الباحثين المتحمسين حقيقة لنظام الأدب المقارن والراغبين في دخول مناقشات لتوضيح جدواه وآفاقه المستقبلية على نحو ما فتئ هنري رماك ينادي به طوال العقود الأربعة الأخيرة من القرن العشرين. ويكاد يحس الإنسان في السنوات الأخيرة من القرن العشرين بشيء من فتور الحماسة للأدب المقارن التي كانت متأججة في السبعينيات وظهرت فيها نصوص تبشيرية في الأدب المقارن مثل دفاع فرانسوا جوست المتألق عن الأدب المقارن[٢]، وربما هذا يعود بالدرجة الأولى إلى الصعوبة التي يلفيها الخائضون في مواضيع متشعبة وعميقة عن مستقبل الدراسات المقارنة، إذ أن هناك مجموعة من الإشكالات التي تثار، وجملة من الرؤى المتصادمة، وإننا نرى في الرؤية الفرنسية، للدراسات المقارنة أو الأدب المقارن محاولة جادة لرأب الصدع، ومتنفساً للأدب المقارن في هذا الزمن الصعب، حيث إنها نظرت للأدب المقارن نظرة ذكية ومعمقة، فركزت على ضرورة أن تُساير الدراسات المقارنة العولمة، وتتماشى مع مختلف أبعادها، فلابد من استغلال الثورة المعلوماتية وثورة الاتصالات المعرفية، وذلك بأن تدرس قناعات الأديب ومفاهيمه العالية ضمن دائرته المحلية، بأن ندرس مثلاً الحداثة بوصفها مذهباً أدبياً عالمياً، لدى أديب ما أو مجموعة من الأدباء، أو جيل من الأدباء في أحد الأقطار. إن الهدف من هذه النظرية قياس مدى مسايرة الأدب في البيئة الأدبية للمستجدات الفكرية العالمية، فلا مجال بأن ينحصر الأدب في دائرته القطرية والمحلية الضيقة، دون أن يساهم بالنقاش وعطاء الإبداعي مع الحركة الأدبية العالمية، فقد انتهى دور مركزية الحضارة الغربية، وأصبح ما يسمى حوار الحضارات، لا تصارعها، وبالتالي نطالب بحوار النظريات الأدبية العالمية، بين الآداب متعددة

اللغات. ويبدو أن هذه النظرية شديدة الأهمية، لأنها لا تلغي الآخر، بل تتعامل بتقدير مع مختلف الآداب. وفي نفس الوقت، ستحفز البيئات الأدبية على تطوير نفسها من أجل المساهمة بالرؤية والإبداع في الأدب العالمي. وهذه المساهمة لا تقف عند دائرة التأثر بالفكرة أو المذهب العالمي، بل يكون السؤال: ما العطاء الذي قدمه الأدب العربي - مثلاً - في نظرية ما بعد الحداثة، أو في مفهوم سقوط مركزية الحضارة الأوروبية، وسيادة مفهوم حوار الحضارات وتجاورها؟. وهذا بلا شك يتيح للأدباء العرب أن تكون لهم نقاشات ثرية: إبداعياً ونقدياً في الحركة الأدبية العالمية، من منظور الثقافة العربية والإسلامية، لا أن تكون مجرد تابعين مرددين وناقلين للنظريات والمذاهب الغربية، وإنما متعاطون إيجابياً وبفاعلية مع الأدب العالمي، بأن تعي النظريات المستجدة، ومن ثم تناقشها في ضوء ثقافتنا العربية الإسلامية الأصيلة، بكل ما تزخر به من قيم إنسانية. وهذا يستلزم المزيد من الدراسة للمستجدات العالمية في الفلسفة والآداب، فلا مجال في عالم اليوم للأديب المتفرج أو المتعزل أو الجاهل أو المنغلق الفكر، فهذا قد حكم على نفسه مقدماً أن يكون مجهولاً»[10]. وإن نظرنا لآفاق الأدب المقارن من منظور آخر، وتبصرنا في الموضوع من جوانب مغايرة، ومخالفة لتلك الرؤى المتشائمة، ربما ألفينا أن العولمة قد تكون عاملاً إيجابياً بالنسبة للدراسات المقارنة، إذ أن الثورة المعلوماتية، والتطورات الاتصالية، تشجع الباحثين على التواصل والتحاور والتعمق أكثر وأكثر، وبذلك فالثورة الاتصالية قد تشكل عاملاً محفزاً ومشجعاً على التنقيب في آداب وفنون الأمم الأخرى، وتحفز على الاستكشاف والمقارنة، والدرس والتحليل، فتعمل وسائل الاتصال والإعلام الحديثة على تنشيط الدراسات المقارنة على الصعيد العالمي، وتساعد الدارسين، وتختصر لهم المسافات، وتؤدي إلى ازدياد شرعية الأدب المقارن في هذا العصر، الذي يُنادي البعض باندثاره، وانطفاء شعلته، وكذلك فالثورة المعلوماتية تساعد في تعريفنا بالآخر في أقصى سرعة ممكنة، فندرك خصائصه ومزاياه، ومضامين آدابه وفنونه وحضارته، وهو ما يُساهم في تفعيل الحوار الحضاري والثقافي بين مختلف الأمم والشعوب، ويُسرع التبادل الأدبي والفني نتيجة للثورة المعلوماتية والالكترونية، ومن هنا تتجلى لنا القضية الكبرى، والتي يستوجب على الأدب المقارن أن يهتم بها في زمن العولمة وهي قضية حوار الثقافات والحضارات، لأن قسماً كبيراً من ذلك الحوار الذي بات أكثر إلحاحاً مما كان عليه في أيّ وقت مضى يمكن أن يتمّ من خلال التبادل الأدبيّ ترجمة وتوسيطاً نقدياً. وإذا كان حوار الثقافات يعني، من بين ما يعنيه، أن يتعرّف أهل كلّ ثقافة إلى ثقافة الشعب الآخر بصورة أفضل، وأن تُزال حالات سوء الفهم والتعاملات والصور المشوّهة والأحكام المسبقة التاريخية والمعاصرة.. فإنّ باستطاعة الأدب المقارن أن يؤدّي دوراً كبيراً على هذا الصعيد. فهو يُساعد في تسهيل التبادل الأدبي وتفعيله، وفي التقريب بين الشعوب وإبراز العناصر المشتركة بينها، وذلك من خلال مقارنة آدابها وثقافاتها، بعضها بالبعض الآخر. وهذا دور ثقافي حيوي في زمن تصاعدت فيه حدّة الصراعات

الثقافية في العالم، مما حمل بعض المنظّرين على الاعتقاد بأنّ «حرب الثقافات» ستحلّ محلّ حرب الإيديولوجيات وصراع الطبقات. إنّ التبادل الأدبي والثقافيّ هو خير وسيلة لإحلال حوار الثقافات وتعايشها محلّ الصراع والتناحر الثقافيين، وإحلال التسامح الثقافيّ محلّ التعصّب الثقافي. والعصر الحاليّ لم يعد عصر الثقافة المقروءة بالدرجة الأولى؛ بل عصر الثقافة المسموعة والمرئية والمحوسبة. ومن أبرز سمات الثقافة في هذه المرحلة بروز تلك الأنواع والأشكال الثقافية المرتبطة بالبث التلفزيوني والفيديو والكومبيوتر. لقد كان لتعاظم الدور الثقافي للتلفزيون والفيديو والحاسوب تأثير كبير على تلقي الأدب، تمثّل في تراجع استقبال الأعمال الأدبية المكتوبة من جهة، وصعود أشكال من الإنتاج الثقافيّ، وعلى رأسها الدراما التلفزيونية من جهة أخرى ترى هل يتجاوب الأدب المقارن مع تلك التطوّرات الثقافية الهائلة، فيواكبها ويتعامل معها بصورة إيجابية، ويتناول نتاجاتها وموادّها وأشكالها بالدرس المقارن، أم يتجاهلها، ويعتصم في برجه العاجيّ ويتصرّف كالنعامة التي تدفن رأسها في الرمال؟ في الحالة الأولى هناك من يتخوّف من أن يتحوّل الأدب المقارن إلى «نقد تلفزيوني» مقارن أو إلى «نقد ثقافي» مقارن. إنّ اعتراضات واحتمالات كهذه لا يجوز أن تخيف المقارنين. فالمهم في الأمر هو أن يواكب الأدب المقارن ما تشهده الساحة الأدبية والثقافية من تطوّرات، وأن يقارن نتاجات أدبية وثقافية معاصرة تنتمي إلى مجتمعات وثقافات ولغات مختلفة، وأن يساهم في تطوير الثقافة العربية. وليس خافياً على أحد أنّ الانتقال من الأدب المقروء والثقافة المقروءة إلى الأدب والثقافة المسموعين المرئيين يحمل في طياته أخطاراً كبيرة، في مقدّمتها خطر سيطرة الثقافة المعلّبة التي تبثّ قيماً لا إنسانية تُنشر بوساطة أساليب الإثارة المنحطّة، كالعنف والجنس. وهذا خطر كبير يحدق بالبشرية، وهو يقتضي أن يكون الأدب المقارن انتقادياً، يكشف ويفضح ما يمارس عبر وسائل الاتصال الجماهيري من تزييف للوعي الإنسانيّ وتلاعب به. إلاّ أن تلك الوسائل تنطوي أيضاً على فرصة إيصال المادّة الأدبية والثقافية الجيّدة إلى جمهور واسع من المتلقين، ولذا من الخطأ الدعوة إلى مقاطعة تلك الوسائل وتجاهلها ورفض كلّ ما تنقله. فليس هناك ما هو أخطر على الثقافة الجيّدة من التقوقع والنخبوية والابتعاد عن الجماهير. ومن الضروري أن ينتبه الأدب المقارن إلى مخاطر تلك النزعة. ولئن كان العالم المعاصر يخطو بسرعة مذهلة نحو «عولمة الثقافة»، فإنّ تلك العولمة العشوائية تفرز في مناطق كثيرة نزعات انعزالية وأصولية لها تعبيرات فكرية وأدبية وثقافية متشابهة، على ما بينها من اختلاف. إنّ باستطاعة الأدب المقارن أن يقدّم لنا الشيء الكثير، وذلك بدراسة النتاجات الأدبية والثقافية لتلك النزعات دراسة مقارنة، تُظهر ما هو مشترك بينها. والشيء نفسه يمكن أن يقال فيما يتعلق بقضايا رئيسة معاصرة، كقضيّة الغربة وفقدان الشعور بالطمأنينة في الوطن وبين الأهل. فالغربة ظاهرة عالمية لها تعبيرات أدبية وثقافية لا حصر لها في آداب وثقافات كثيرة. وبوسع الأدب المقارن أن يقدّم لنا الكثير إذا قام بدراسة تلك النتاجات الأدبية والثقافية دراسة مقارنة. ومن القضايا الرئيسة

لهذا العصر قضية الحركات والأنظمة الشموليّة، التي تنتهك حقوق الإنسان وحرياته الديمقراطية الأساسية، وترتكب جرائم الإبادة الجماعية وجرائم ضدّ الإنسانية. وهذه ظاهرة عالميّة تشكّل خطراً على الإنسانية والحضارة. من الخطأ الاعتقاد أن هذه الظاهرة قد اختفت من العالم باندحار النازيّة والفاشيّة وبسقوط الشيوعيّة الستالينية. والدراسة المقارنة للظاهرة المذكورة وتجليّاتها الفكريّة والأدبية والثقافية يمكن أن تساعد كثيراً في فهمها والتصدّي لها. وقضية المرأة وما تتعرض لها من تمييز وظلم وقمع وتضليل هي بدورها موضوع عالميّ ذو تعبيرات أدبية وثقافية كثيرة من الضروري أن تدرس دراسة مقارنة. وما قلناه عن هذه القضية يمكن أن يقال عن قضايا كثيرة أخرى كموضوع الشبيبة، والهوية الوطنية في زمن العولمة، وغير ذلك من القضايا الثقافية والاجتماعية الراهنة في مجتمعنا العربي ومجتمعات كثيرة أخرى. إنها قضايا جوهريّة يستطيع الأدب المقارن أن يقدّم مساهمة كبيرة في فهمها والتعامل معها. وعندما يقوم الأدب المقارن بذلك فإنه يقاوم التهميش ويضع نفسه في صلب المعركة الثقافية المعاصرة التي يخوضها مجتمعنا على مشارف القرن الحادي والعشرين»[١١]. وعلى صعيد الآلات والإمكانات المُتاحة، التي يُمكن استثمارها واستغلالها في الوضع الراهن فنرى أن المقارن سيجد ضالته في الثورة المعلوماتية والاتصالية من حيث إن النتاج الأدبي سيصبح راهناً لا مستتبعاً، وهو ما يسمح له بمعرفة الآخر وتعريف الآخر به من خلال مجموعات من الاشتغالات، أهمها: أطاريح التلقي لاسيما التلقيات المختلفة والآنية والمتعاقبة، وأطاريح تكامل المعارف وتداخل العلوم في ما بينها: تداخل العلوم الإنسانية من جهة، وتداخل هذه العلوم مع تطبيرتها الحقة، مما يسمح بالحديث عن تكامل معرفي لثقافة الذات مقابل تكامل معرفي لثقافة الآخر. وإن من إيجابيات الثورة المعلوماتية عدم التأخر في الإطلاع على منتج الآخر، علماً أنه قد يتأخر الاستيعاب، لكن ما يهم هو أن تتم المواكبة التي من شأنها تجاوز الانحصار في ما هو كلاسي، وأعتقد أن الأمر حاصل لاسيما مع المتخصصين القادرين على ملاحقة الأسس التنظيرية المستجدة وصياغة التطبيقات وإعادة صياغتها بما يتماشى مع الحداثة الأدبية من جهة، والنقدية المنهجية من جهة ثانية، والمعلوماتية الصناعية من جهة ثالثة، بل يمكن اعتبار أن بعضاً من هؤلاء بسبب انشغالاته بالآفاق ومعرفته بالأسباب وممارساته المقارناتية، وقربه من مواطن الخلل بوسعه العمل على الوصول إلى تنظير منطلق من مرجعيات فكرية خاصة، أساسها المعرفة بالمجال وحدوده وآفاقه من خلال استشراف حالات الدرس»[١٢]. وإن الشابكة (الأنترنت) تُعد إحدى الوسائل الهامة التي يقتضي من المقارنين استغلالها، فمن خلالها تغتني حقول متنوعة وعديدة، وتفتح مجالات لم تكن من قبل تمثل إضافات تُثري حركة الدرس المقارن، إذ أنها تعمل على تسهيل رصد التحولات الأدبية، وتغيرات المواضيع من بلد إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى، وكذلك الشأن بالنسبة للحصول على كميات كبيرة من المعلومات، وسرعة وصولها كما أشرنا إلى ذلك مُسبقاً، ودقة توظيفها، كل هذا من شأنه المساهمة في إثراء وإغناء والنهوض والارتقاء

بالتجربة المقارنة أو المقارنية في جميع دول العالم.

## ٤ - خاتمة:

من خلال التأمل في النتائج المحتملة التي تنجم عن تأثيرات العولمة على مصير الأدب المقارن أو الدراسات المقارنة، فإننا نرى أنه لا ينبغي التقليل من شأن آثار العولمة على الأدب المقارن، فهي تنقسم إلى قسمين: إيجابي وسلبي، ولا ينبغي أن نغرق في التشاؤم، فيمكن أن تُقدم العولمة خدمات جليلة للدراسات المقارنة، ولاسيما إذا نظرنا إلى جانب الثورة المعلوماتية، والاتصالية، ونمو الدراسات المستقبلية، وإن القضية ستظل مطروحة على الساحة الثقافية والفكرية، وستوجب إنجاز دراسات معمقة ترصد هذه الظاهرة، وتجدُ حلولاً لها، وإن كنا لا نذهب مذهب الكثير من الذين بالغوا في تقييم آثار العولمة على الأدب المقارن، إلى أن ما يستوجب الوقوف عنده، وإيجاد طرائق للتصدي له هي تلك النزعات الاستهلاكية التي تهدف إلى طمس الخصوصيات الثقافية، ومسح التنوع الثقافي لشعوب المعمورة، وبمسح التنوع الثقافي تُمسح وتختفي الدراسات المقارنة، فلا بد أن تتصدى الفنون والآداب في وجه هذه الرياح العاتية، وتصمد حتى تظل الآثار الأدبية العالمية لشعوب المعمورة خالدة، وبعيدة عن البيع في سوق العولمة الجارفة، وينبغي على المقارنين، وعلى منظمات وهيئات الأدب المقارن العالمية، أن تسعى جادة من أجل أن تُستثمر العولمة كعنصر إنعاش ورقي وازدهار بالنسبة للأدب المقارن، وذلك عن طريق استغلال الثورة المعلوماتية والاتصالات الحديثة، من أجل أن تكون عنصراً فاعلاً في عملية البحث والتنقيب والتعمق في التراث الحضاري للشعوب، وإننا نعترف أنه من الصعوبة بما كان أن نحيط بأبعاد هذا الموضوع ونرجو أن تكون هذه الورقة قد أضاءت بعض السبل، ونأمل أن تكون هذه الرؤية منطلقاً لدراسات مستقبلية.

* * *

### الهوامش:

(١) د. بديع محمد جمعة: دراسات في الأدب المقارن، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط:٢ ، ١٩٨٠م، ص:١٢-١٤.

(٢) د. محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، ص:٩ ، نقلاً عن الدكتور بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص:١٦.

(٣) د. عبده عبود: الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط:١ ، ١٩٩٩م، وقد حصلنا على هذا الكتاب من موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الأنترنيت.

(٤) د. محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب، ج:١ ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:١ ، ١٩٩٣ م، ص٦٩-٧٠.

(٥) ماريوس فرنسوا غويار: الأدب المقارن، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط: ١ ، ١٩٧٨ م، ص:٧-٨.

(٦) د.عبد العزيز بن عثمان التويجري: العولمة وحوار الحضارات: رؤية من خلال الإيسيسكو، يُنظر: أعمال المؤتمر الدولي السادس، التراث والمعاصرة وحوار الثقافات المنعقد ببيروت، أيام: ٨-٩-١٠ كانون الأول- ديسمبر، ٢٠٠٢م، من تنظيم جمعية بيروت التراث، ص٢٩ وما بعدها.

(٧) د. عبد القادر عبد الله عرابي: العولمة وأبعادها وتأثيراتها، المجتمع السعودي نموذجاً، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، ص٧-٩.

(٨) د.حسام الخطيب: الأدب المقارن في عصر العولمة، تساؤلات باتجاه المستقبل، مجلة نزوى، العدد:٢٥، يوليو، ٢٠٠٢م، ص:٢٥.

(٩) د.حسام الخطيب: الأدب المقارن في عصر العولمة، تساؤلات باتجاه المستقبل، المصدر نفسه، ص: ٢٦ وما بعدها.

(١٠) د.مصطفى عطية جمعة: الأدب المقارن، المفهوم والنموذج رؤية عربية، يُنظر ندوة آفاق ومستقبل الأدب المقارن، إعداد: نبيل درغوث، مجلة عمّان، العدد:١٤٩، تشرين الثاني، ٢٠٠٧م، ص:١٣.

(١١) د.عبده عبود: الأدب المقارن مشكلات وآفاق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ط:١، ١٩٩٩م، وقد حصلنا على هذا الكتاب من موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الأنترنيت.

(١٢) د. جمال بوطيب، يُنظر ندوة آفاق ومستقبل الأدب المقارن، إعداد: نبيل درغوث، مجلة عمّان، العدد:١٤٩، تشرين الثاني، ٢٠٠٧م، ص:١٧.

# الذوق في العمل الأدبي: خصائص ومقومات

د. عبد الرحمن الخالدي
الرباط - المغرب

**تشير مصادر النقد الأدبي إلى أن المقاييس النقدية التي اعتمدها النقاد والبلاغيون العرب والمسلمون في الحكم والتعليق على الأعمال الأدبية والفنية والإبداعية بشكل عام كانت متعددة ومتنوعة، فكان منها الخلقي والمنطقي والديني واللغوي والنحوي والفني، وأضافوا لكل ذلك مقياس الصحة والخطأ، والصدق والكذب، والتقليد والتجديد، وما تعارف عليه الناس وما كان في حكم الغريب غير المألوف، والدقة والإيحاء، والسلاسة والرقة، والفصاحة والغرابة، وغير ذلك مما له علاقة بالألفاظ والمعاني، لكن مع كل ذلك ظل الذوق الأدبي المرهف، المبني على قاعدة معرفية شاملة ومتوازنة مقياسهم النقدي الأساس برغم تزايد الدعوات للاهتمام بالقاعدة اللغوية وعدم الخضوع للضرورة، إلا لضرورة قصوى لا بد منها.**

لقد صار الذوق، بما يعني القدرة على تذوق العمل الأدبي، جزءاً من التفاعل الإيجابي مع النصوص والإبداعات، القديمة منها والحديثة، في الجامعات والمدارس، ووسيلة لإدراك عناصر الجمال أو القبح فيها وما تحويه من إشكالات في التعبير متعددة، ولذلك التفت القدماء قبل المحدثين إلى هذا الشرط الأساس في التفاعل مع الإنتاج الأدبي، مكتوبا كان أو منطوقا، وأفردوه بدراسات متعددة واعتبروه مما يجب توافر ولو حد أدنى منه في من أراد الكتابة والإبداع، فضلا عمن أراد النقد والتمحيص، أو التصحيح والاستدراك.

لقد اهتم القدماء بالذوق الأدبي وأولوه عناية خاصة وأظهروا دوره في نقد الكلام وتمييز جيده من رديئه، وقالوا فيه كلاما كثيرا، بل وقعّدوا له ووضعوا شروطا لا بد منها للحكم على العمل الأدبي اعتمادا عليه، كما أظهروا دوره في نقد الأدب وتمييز جيده من رديئه، وفي هذا السياق عني به عدد من النقاد الكبار الذين يشهد لهم موروثهم النقدي بالقول والرأي في الموضوع،

بمن فيهم عبد القاهر الجرجاني أثناء حديثه عن النظم، وذلك في قوله: «لا يصادف القول في هذا الباب موقعا من السامع، ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة»[1]

في هذه الدراسة نحاول أن نقارب مفهوم الذوق ودلالاته المتعددة عند بعض النقاد القدامى خاصة، كاشفين عن أسراره وخصائصه ومقوماته، مبدين وجهات نظرنا في الموضوع بين الحين والآخر، ولتكن البداية بالتحديد المفاهيمي لهذه الكلمة، فما معنى «الذوق» وما المقصود به؟ وكيف توسع هذا المفهوم لينتقل إلى الدلالة على معنى آخر؟ وما السبيل إلى امتلاك ذوق أدبي يمكننا من تذوق النصوص وإدراك عناصر الجمال والقبح فيها، ويقربها إلى التلاميذ والطلبة والدارسين الباحثين؟

## تحديد مفاهيمي لابد منه:

الذَّوْقُ مصدر ذاقَ الشيءَ يذُوقه ذَوقاً وذَواقاً ومَذاقاً، وتقول ذُقْتُ فلاناً وذُقْتُ ما عنده أي خَبَرْته، وكذلك ما نزل بالإنسان من مكروه فقد ذاقه، وأمر مُستَذاقٌ أي مُجَرَّبٌ معلوم والذَّوْقُ يكون فيما يُكره ويُحمد[2] والذوق في الأصل تعرّف الطعام، ثم كثر استعماله حتى جُعل عبارة عن كل تجربة، وعلى اعتبار أن الذوق شديد الارتباط بالشخص نفسه، كاتبا كان أو شاعرا أو ناقدا أو غير ذلك، فقد صار مقرونا بالطبع، بمعنى أن كلاً من الذوق والطبع قد يراد بهما القوة المهيئة للعلوم من حيث كمالها في الإدراك وهما بمنزلة الإحساس من الفطرة.[3]

وقد فصل مرتضى الزبيدي في معجمه تاج العروس من جواهر القاموس القول في معنى كلمة الذوق وأشار إلى أن ذاقَه ذَوْقاً وذَواقاً ومَذاقاً ومَذاقةً بمعنى اختبَر طَعْمَه، وأصله فيما يقلُّ تناوله، فإنَّ ما يكثُر من ذلك يُقالُ له: الأكْلُ[4]، ولم يقتصر الزبيدي على ذلك بل راح يتجول في معاني الذوق ودلالاته، فوقف عند بعض مواضيع استعمال هذه الكلمة، وفي هذا السياق، يقول الزبيدي، اختيرَ في القُرآنِ لَفْظُ الذَّوْق للعذاب، من مثل قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾[5] و﴿وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾[6]. وقد جاءَ في الرَّحْمَة نحو قَوْله تَعالَى: ﴿وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الإِنسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا﴾[7] ويُعَبَّرُ به عن الاخْتِبار يُقالُ: أذَقْتُه كذا فذاقَ، ويقال: فلانٌ ذاقَ كذا وأنا أكَلتُهُ، أي خَبَرْتُه أكثرَ مما خَبَرَه، ويحلل كلمة الذوق الواردة في آية النحل السابق ذكرها: ﴿فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ يقول: فاسْتِعمالُ الذَّوْقِ مع اللِّباسِ من أجل أنَّه أُريدَ بهِ التَّجْرِبَة والاخْتِبار أي: جَعَلَها بحيث تمارِسُ الجُوعَ وقيل: إنَّ ذلكَ على تقدير كَلامَيْنِ كأنَّه قِيل: أذاقَها الجُوعَ والخَوْفَ وألْبَسَها لِباسَهُما، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا الإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً﴾، اسْتُعْمِلَ في الرَّحْمَةِ الإذاقَةُ وفي مُقابِلَتِها الإصابَة في قوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الإِنسَانَ كَفُورٌ﴾[8]، وبطريقة إحصائية نتبع فيها موارد وقوع كلمة الذوق أو إحدى مشتقاتها في

القرآن الكريم تجد أنها وردت في أكثر من ستين موضعا، لكنها مع ذلك لم تستعمل في سياق يدل على الطعام والشراب إلا في نطاق جد ضئيل لا يعدو ثلاث آيات، في الموضع الأول يقول تعالى: ﴿فلما ذاق الشجرة﴾[9] وفي الموضع الثاني يقول سبحانه: ﴿لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا﴾[10] أما الموضع الثالث فجاء فيه قوله تعالى ﴿هذا، فليذوقوه، حميم وغساق﴾[11]. أما في غير هذه المواضع فإن كلمة الذوق توسعت لتدل على معنى آخر غير ما يشير إلى الطعام والشراب من مثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[12]، أو في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[13] أو في قوله أيضا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾.[14]

أما إذا تصفحنا بعض مواضع هذه الكلمة في الحديث النبوي فإننا نجدها لا تخرج عما تدل عليه في القرآن الكريم، فهي أحيانا تدل على معنى الطعام والشراب وأحيانا أخرى تنتقل من هذا المعنى لتدل على معنى آخر يستفاد من سياق التركيب القرآني، ولنأخذ مثالا على ذلك قوله ﷺ: «ذاقَ طَعْمَ الإيمانِ مَنْ رَضِيَ باللهِ رَبًّا وبالإسلام ديناً وبمُحمد رَسُولاً» فأَخْبَرَ أَنَّ للإيمانِ طَعْماً وأَنَّ القَلْبَ يَذُوقه كما يَذُوقُ الفَم طَعْم الطَّعام والشَّراب وقد عَبَّرَ النَّبيُّ ﷺ عن إدراك حَقِيقَةِ الإيمان والإحْسانِ وحصوله للقلب ومُباشَرتِه له بالذَّوْقِ تارَةً وبالطَّعام والشَّراب تارَةً وبوجْدان الحَلاوَةِ تارَةً، روى الإمام مسلم عن العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول «ذاقَ طَعْمَ الإيمانِ من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا» وفي رواية ثانية «ذاق حلاوة الإيمان» وقال: «ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يوقد له نار فيقذف فيها».[15] ويمكن للذوق أن يدل على معاني أخرى، فنحن نقول أمرٌ مُستذاقٌ أي مُجَرَّبٌ معلُومٌ، وذَوْقُ العُسَيْلَةِ في الحديث المشهور الذي ترويه عائشة رضي الله عنها حين سئل رسول الله ﷺ عن رجل طلق امرأته فتزوجت رجلا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل أن يواقعها، أتحل لزوجها الأول؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تحل لزوجها الأول حتى يذوق الآخر عسيلتها وتذوق عسيلته». فذوق العسيلة هنا كِنايَةٌ عن الإيلاجِ، ويَوْمٌ ما ذُقْتُه طَعاماً أي ما ذُقْتُ فيه، وتَذَوَّقَه كذاقَهُ، وهو حَسَن الذَّوْقِ للشِّعْرِ: مَطْبُوعٌ عليه، وما ذُقت غَماضاً وما ذُقْتُ في عَيْنِيَ نَوْماً، وذاقَها بِيَدِي وذاقَ كَفَّي فُلانَةَ إذا مَسَّها، ويقال: ذِقْ كُنْهَه وخُبِرْتَ حالَه، واسْتَذاقَ الأَمْرُ لفلانٍ إذا انْقادَ لَهُ وكلُّ ذلك مَجازٌ وكِنايَةٌ.[16]

وبقليل من التأمل في ما سبق بيانه من التعريف الذي أورده الزبيدي بشأن الذوق، خصوصا حين إشارته إلى أنه يرتبط بالقليل من الشيء المُذاق، يمكن القول إن هذا الشرط لا يسري على كل الأشياء الممكن تذوقها، فالأكل

مثلا لحظة الاحتفال مع الأصحاب يقتضي تقديم الأطباق الواحد بعد الآخر وفي هذه الحالة فإن المدعوين لا يكتفون بتذوق هذه الأطعمة بل يستغرقون في تناولها ويستلذون بأكلها وليس بتناول القليل منها. كذلك الحال بالنسبة لمن أراد فهم رواية أو قصة أو قصيدة شعرية فإنه لا يكتفي بقراءة مقدمتها أو جزء يسير منها أو أبيات قليلة بل لكي يتذوقها مطلوب منه أن يقرأها كاملة ولربما اقتضى الأمر قراءتها مرات عدة.

لقد تعرّض ابن خلدون لتفسير كلمة الذوق، بعيداً عما تحيل عليه من علاقة مباشرة بالأكل والشرب، وبين أنه ملكة تجمع بين القدرة على التأليف الأدبي والقدرة على نقد الأدب ومعرفة الجيد والرديء منه. ففي ما يخص القدرة على النقد يرى ابن خلدون أن صاحب هذه الملكة إذا عرض عليه الكلام حائداً عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم الكلام أعرض عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم.[١٧]

يقول ابن خلدون في مقدمته: «وهذه الملكة، الذوق، إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علما بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها. [...] وإذا تقرر ذلك فملكة البلاغة في اللسان تهدي البليغ إلى وجود النظم وحسن التركيب الموافق لتراكيب العرب في لغتهم ونظم كلامهم، ولو رام صاحب هذه الملكة حيدًا عن هذه السبيل المعينة والتراكيب المخصوصة، لما قدر عليه ولا وافقه عليه لسانه لأنه لا يعتاده، ولا تهديه إليه ملكته الراسخة عنده، وإذا عرض الكلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجه، وعلم أنه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم»[١٨]

وفي سياق الحديث عن الذوق وأهميته يرى الناقد الأستاذ طه مصطفى أبو كريشة خلال حديثه عنه أنه لما كانت صياغة الآثار الأدبية تأتي عن استعداد فطري، فإن فهم هذه الآثار فهما دقيقا إنما يكون عن موهبة واستعداد كذلك، ومن أجل هذا لم يكن كل الناس أدباء، ولم يكونوا كلهم نقادا، لكن وجد من هؤلاء وأولائك من خص بالموهبة وتوافر فيه الاستعداد، وهكذا يتبين أن الاستعداد للتعامل مع الأثر الأدبي شرط في فهمه قبل التعليق عليه وإصدار الأحكام بشأنه، لكن يبقى السؤال هو كيف تتكون ملكة الذوق الأدبي؟ وهو سؤال جوهري ومحوري في فهم ما كُتب، وشرطٌ أساس في إضفاء نوع من المصداقية على أحكامنا النقدية، فكما لا يمكن الحكم على الطعام قبل أن نتذوقه، والذوق هنا معطى مادي، فكذلك لا يمكن الحكم على الكلام الأدبي قبل تذوقه، والذوق هنا خرج عن معناه المادي المرتبط بأنواع الطعام والشراب، ليدل على ما يدركه الإنسان من خلال حواسه الأخرى غير اللسان، وما يدركه بعقله ووجدانه، إن هذه الملكة لا تثبت

من العدم، وهي وإن كانت أمراً وجدانياً معنوياً فإنها ليست بمعزل عن مكوناتها الحسية، يرى ابن خلدون أن ملكة الذوق إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، كما يرى أن من عرف تلك الملكة من القوانين المسطرة في الكتب فليس من تحصيل الملكة في شيء، إنما حصل أحكامها [...] وإنما تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرار لكلام العرب.(١٩)

وإذا كانت ملكة الذوق الأدبي أمراً ضرورياً بالنسبة للناقد وهو يتلقى الأثر الأدبي بالشرح والتعليل وبيان ما فيه من مواطن الحسن والقبح، فإن القارئ لما يكتبه النقاد في حاجة إلى هذه الملكة حتى يهتدي بحسه وذوقه اهتداء يقرب من الاقتناع لما اهتدى إليه النقاد.(٢٠)

وعلى الرغم من أن هذه الملكة لا تحصل إلا بالممارسة والتكرار لكلام العرب، والاهتداء به والحذو حذوه بل وتقليده في أفق تجاوزه، فإن بعض الدارسين والنقاد، منهم ضياء الدين بن الأثير (ت ٦٢٧هـ) يرفض بقوة وصرامة كل تبعية للعرب الأوائل في أمر الذوق، مؤكداً أن لكل جيل وعصر ذاتيته الخاصة، وهي المرجع والحكم في مسألة الذوق، يقول: «ومع هذا فإن القول بأن العرب كانت تستعمل من الألفاظ كذا وكذا، وهذا دليل على أنه حسن، قول فاسد لا يصدر إلا عن جاهل، فإن استحسان الألفاظ واستقباحها لا يؤخذ بالتقليد من العرب لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال، وإنما هو شيء له خصائص وهيآت وعلامات إذا وجدت علم حسنه من قبحه، [...] وأما الذي نقلد العرب فيه من الألفاظ فإنما هو الاستشهاد بأشعارها على ما ينقل من لغتها، والأخذ بأقوالها في الأوضاع النحوية في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه وجزم الشرط وأشباه ذلك وما عداه فلا».(٢١)

وكأن ابن الأثير يطبق قانون الاحتواء والتجاوز على الكلام الأدبي، بمعنى أن الكلام الأدبي الذي يحكم له اليوم بالجمال قد يُحتوى ويُتجاوز بكلام يكون أجمل منه في المستقبل، والحاصل أن كل كاتب وناقد وباحث إنما يستوعب الموجود من الأساليب والأبحاث والحقائق ليتجاوز كل ذلك، وهذا مما يضمن تطور، ليس اللغة وحسب، وإنما أيضاً تطور الحضارة بشكل عام، وتجاوز التكرار الذي طالما اشتكى منه خلق كثير، في الماضي كما في الحاضر.

وإلى قريب مما ذهب إليه ابن الأثير ضياء الدين نرى السكاكي (ت ٦٢٦هـ) يؤكد قبله ضرورة تحكيم الذوق في الحكم على العمل الأدبي من خلال الربط بينه وبين المعايير البلاغية، فتبين أن الطريق لاكتساب الذوق بعد سلامة الطبع، الذي هو هبة الله للإنسان، لا يكون إلا بتعلم البلاغة والفصاحة وطول خدمتهما، ويجمل موقفه في الموضوع بعبارة صريحة واضحة يقول فيها: «إن هذا الفن لا تلين عريكته ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه وتتبع مظان أخوات لها، وإتعاب النفس بتكرارها، واستيداع الخاطر وتحصيلها، بل لا بد من ممارسات لها كثيرة، ومراجعات فيها طويلة، مع فضل إلهي من سلامة فطرة، واستقامة طبيعة،

وشدة ذكاء، وصفاء قريحة، وعقل وافر»[٢٢].

إن رأي السكاكي في الدربة والمران والخبرة ليس رأيا اعتباطيا، بل هو جزء من بنيان متكامل أساسه القاعدة البلاغية والذوق الفني، لكون الخبرة تحصل بالمران والدربة، وبهما تتحقق المعرفة التي تزكو بسلامة الذوق ،ويقوم الذوق عنده بعد سلامة الفطرة على المعرفة الواسعة والممارسة الطويلة، ولا مانع لديه فيمن فاته الذوق أن يقلد غيره ويحاكيه إلى أن يتكامل له على مهل موجباته، وهذا الكلام يعكس المسيرة العلمية للسكاكي نفسه، فقد شق طريق العلم وهو كبير السن، وتابع التحصيل والممارسة إلى أن استقام له الذوق وصار من شيوخ علوم الأدب المعدودين.

ويبلغ من انفتاح ابن الأثير للحياة المعاصرة ومسايرته للتطور وجرأته وصدقه في التزام هذا الموقف أن طبق قانون النسبية حتى على لغة القرآن الكريم، حثاً على الحرية في الاجتهاد والإبداع، فتراه يعيب على الكاتب استعمال غريب القرآن على حسنه وفصاحته بالنسبة إلى إطاره وزمنه، فالذوق بالنسبة إليه شيء، والاستعمال شيء آخر، وهو يقصد بذلك أن الذوق أوسع مجالا من الاستعمال، فالكاتب الحق من لا يعميه إعجابه بالقديم وكلفه به على تقليده ومحاكاته،[٢٣] بل ينبغي أن تكون لغة الكاتب قريبة ميسورة، لكن من غير أن تكون مبذولة مبتذلة إذ «تحمن في الاستعمال واقفون مع الحسن لا مع الجواز»[٢٤].

ولما كانت غاية المبدع بشكل عام، كما يرى ابن الأثير مثلا، هي كمال الإفهام عموما، فهو حريص على استخدام المتداول من الألفاظ، إذ إنه يروم أن يخاطب جمهورا واسعا من القراء ويتوق إلى أن يفهمه الخاص والعام، ولأنه أيضاً متأصل في مجتمعه، منفتح غاية الانفتاح على الواقع والحياة وعلى الكون بأسره، فهو بحاجة إلى اللغة الكفيلة بالتعبير عن مختلف ما يعرض له من عديد الأحاسيس والأخيلة والأفكار تعبيراً قوياً في دقته وإيحائه.[٢٥] وإلى هذا المعنى ذهب ابن الأثير حين حديثه عن الركن الرابع من أركان الكتابة، فقال: «الركن الرابع أن تكون ألفاظ الكتاب غير مخلولقة بكثرة الاستعمال، ولا أريد بذلك أن تكون ألفاظاً غريبة، فإن ذلك عيب فاحش، بل أريد أن تكون الألفاظ المستعملة مسبوكة سبكاً غريباً يظن السامع أنها غير ما في أيدي الناس وهي مما في أيدي الناس»[٢٦].

تلك إذاً هي الفصاحة عند ضياء الدين، وقد عرض لها بالشرح والتدقيق، والتصحيح والتحقيق، مشهراً بانحراف بعض من الذين وصفهم بـ«الأدعياء» من الأدباء، فقال: «وقد رأيت جماعة من مدعي هذه الصناعة يعتقدون أن الكلام الفصيح هو الذي يعز فهمه ويبعد متناوله، وإذا رأوا كلاما وحشياً غامض الألفاظ يعجبون به ويصفونه بالفصاحة وهو بالضد من ذلك، لأن الفصاحة هي الظهور والبيان، لا الغموض والخفاء»[٢٧].

بعد الذي سبق بيانه من حقنا أن نتساءل كيف نميز الفصيح من غير الفصيح؟ وما هي الحجة

في ذلك والمقياس؟ وما الأصل وما الفرع في هذه العملية، وهل للذوق دور في ذلك؟

## الذوق السليم معيار الفصاحة

يؤكد ضياء الدين ابن الأثير أن معيار الفصاحة هو الذوق السليم وليس تقليد السلف واعتماد أقوال البيانيين، فهو يعيدنا على الإحساس المباشر والتجربة الذاتية، واللغة الخاصة الممهد لها طبعاً بثقافة أدبية أصيلة، واعترافاً له بالفضل والتفوق في صناعة النقد، وإيماناً منه بسنة التطور والتراكم نشير إلى أنه كان من القائلين بتطور الذوق الذي يفضي إلى تطور اللغة ذاتها تبعا لتطور الحياة الاجتماعية.[38]، وهذه التفاتة منه تضمن تطور اللغة وتنقلها من دائرة الجمود إلى دائرة الحياة بالاستعمال، على اعتبار أن اللغة كيفما كانت إنما تضمن استمراريتها وحياتها باستعمالها، ومتى هجرها قومها إلى لغة أخرى أو إلى لهجات أخرى واستعملوا غيرها في التواصل بينهم كان ذلك بداية انقراضها وتقهقرها.

قال في تصنيف الألفاظ الصحيحة: «الألفاظ تنقسم في الاستعمال إلى جزلة ورقيقة، ولكل منهما موضع يحسن استعمالها فيه، فالجزل منها يستعمل في وصف مواقف الحروب وفي قوارع التهديد والتخويف وأشباه ذلك، وأما الرقيق منها فإنه يستعمل في وصف الأشواق وذكر أيام البعاد، وفي استجلاب المودات وملاينات الاستعطاف وأشباه ذلك، ولست أعني بالجزل من الألفاظ أن يكون وحشيا متوعرا، عليه عنجهية البداوة، بل أعني بالجزل أن يكون متينا على عذوبته في الفم، ولذاذته في السمع، وكذلك لست أعني بالرقيق أن يكون ركيكاً سفسفاً، وإنما هو اللطيف الرقيق الحاشية، الناعم الملمس».[39]

ونشير إلى أن ابن الأثير خالف ما ذهب إليه الجاحظ الذي جعل الجزالة في مقابل الحلاوة، فجعلها هو في مقابل الرقة، وربما يكون ابن الأثير أكثر صواباً في الرأي، لأن الحلاوة والسهولة مطلوبة في كل المواقف، بينما الرقة ألصق بالمواقف العاطفية.[40] وجاءت هذه المعاني نفسها في قوله «إن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات لأنها مركبة من مخارج الحروف، فما استلذه السمع منها فهو الحسن، وما كرهه ونبا عنه فهو القبيح، وإذا ثبت ذلك، فلا حاجة إلى ما ذكر من تلك الخصائص والهيآت التي أوردها علماء البيان في كتبهم، لأنه إذا كان اللفظ لذيذاً في السمع كان حسناً، وإذا كان حسنا دخلت تلك الخصائص والهيآت في ضمن حسنه».[41]

وحيث إن اللغة اختيارات متعددة، وكل اختيار يؤدي معنى لا يؤديه غيره، يبقى السؤال الآخر هو كيف يستطيع الأديب أن يأخذ ما يأخذ من ألفاظ ويدع ما يدع منها؟ وعلى أي أساس يبني هذا الاختيار؟ ولماذا يؤثر الكاتب كلمة على أخرى وقد تكون مثلها في المعنى إلا أنها لو جاءت مكانها لما أحسسنا بنفس السحر الذي نحسه من سابقتها؟

من أي وجه علم أربابُ النظم والنثر الحسنَ من الألفاظ حتى استعملوه، وعلموا القبيح منها

حتى تفوه ولم يستعملوه؟[٣٢] سؤال عرض له ابن الأثير في مثله السائر فأشار في معرض بيانه والجواب عليه، وهو يبرز أهمية الاحتكام لحاسة السمع، إلى أن الألفاظ داخلة في حيز الأصوات، فالذي يستلذه السمع منها ويميل إليه هو الحسن، والذي يكرهه وينفر منه هو القبيح، وذلك قياسا على ميل السامع لصوت البلبل وتلذذه به، وكراهيته لصوت الغراب وتنفره منه، ويضرب مثلا من الألفاظ بأننا نستلذ في السمع لفظتي «المُزنة» و«الديمة» وتنفر من لفظة «البُعاق» والألفاظ الثلاثة من صفات المطر، لكننا آثرنا منها شيئاً وتركنا شيئاً آخر.[٣٣] وهكذا يكون السمع مقياسا نعتمد عليه في الحكم على جمال أو قبح الألفاظ.

وقد يعترض عليه أحد النقاد فيقول إن كثرة الاستعمال ربما تكون هي السبب الذي أوحى إلينا بإيثار كلمة على أخرى، لكن ابن الأثير يرد هذا الاعتراض ويؤكد أن كثرة الاستعمال لا تصح أن تكون مقياسا نأتم به في إيثار ما نؤثر وترك ما نترك، فنحن نستعمل كثيراً من الكلام لا لحسنه وإنما لضرورة، على أن استحسان الألفاظ واستقباحها لا يؤخذ بالتقليد، لأنه شيء ليس للتقليد فيه مجال، وإنما هو شيء له خصائص وهيآت وعلامات إذا وجدت علم حسنه من قبحه.[٣٤]

ومع أن هذه الخصائص والهيآت قد عرض لها النقاد في ما عرف عندهم بشروط فصاحة الكلمة وما ينبغي أن تسلم منه حتى يحكم لها بهذا الحكم، فإن ابن الأثير بعد أن عرض لما عرض له غيره من النقاد في ما يتعلق بشروط فصاحة الكلمة، رفض أن يكتفي بمعرفة هذه الخصائص واستخدامها للاستعانة بها في اختيار الأديب وحكم الناقد ورأى أننا «في استعمال ما نستعمله من الألفاظ واقفون مع الحسن لا مع الجواز، وهذا كله يرجع إلى حاكم الذوق السليم».[٣٥] فقد يصح استخدام كلمة ما مثلاً حيث تجيزه اللغة ولا تأباه، ولكن مع هذا التسليم من جانب اللغة نرى الذوق يرفض هذا الاستخدام، وعلى سبيل المثال فإن كلمة «عين» تجمع على «عيون» إذا كانت بمعنى العين المبصرة، وعلى «أعيان» إذا كانت بمعنى النبيه من الناس، وهذا لا مرجع فيه إلا الاستحسان، لا إلى جائز الوضع اللغوي، ومن هنا كان المتنبي مخطئا في نظر الذوق لا اللغة حين قال:

والقوم في أعيانهم خزر
والخيل في أعيانها قبل[٣٦]

حيث جمع العين الناظرة على أعيان، وكما يقول الرماني فإن السر في إعجاز الألفاظ وما يسهل على اللسان منها ويحسن في الأسماع ويتقبل في الطباع، إنما يظهر لجيد الطباع، البصير بجواهر الكلام.[٣٧]

إن مبدأ الاحتكام إلى الذوق السليم راجع أساسا إلى قضية عامة أقامها عبد القاهر الجرجاني على دعامتين اثنتين هما:

- أولاً: الإحساس الفني المرهف والنفس الروحانية الخالصة والقريحة النفاذة والذكاء اللماح والطبع العربي الأصيل الذي يُقبل على الإنتاج الفني فيستوعبه، ويعيش في أعماق

التجربة الأدبية حتى يحس بنبضاتها وخلجاتها؛ لأن التي تكمن في النص -يقول عبد القاهر- أمور خفية ومعان روحانية لا يستطيع الناقد أن ينبه السامع لها ويحدث له بها علما حتى يكون مهيأ لإدراكها وتكون فيه طبيعة قابلة لإدراكها.[٣٧]

◆ ثانياً: المعرفة الواسعة، ومعنى ذلك أنه ينبغي على صاحب الذوق أن يحصل قدراً وافيا من المعارف بجانب ما منحه الله من ذوق دقيق وحس مرهف، يقول: «واعلم أنه لا يصادف القول في هذا الباب موقعاً من السامع، ولا يجد لديه قبولا حتى يكون من أهل الذوق والمعرفة»[٣٨] ونعتقد أن عبد القاهر أراد بهذا المعرفة الواسعة، يشهد بذلك فهمه الدقيق للأدب العربي الذي يدل على علم غزير وثقافة واسعة.

ومن جانبه يرى النقد الحديث نفس ما رآه النقد القديم من أن الذوق السليم والطبع الجيد، البصير بجواهر الكلام، هو الذي يؤثر به الأديب ما يؤثر من كلمات، وهو أيضا الذي يستحسن به الناقد ما يستحسنه منها، فالإلمام باللغة إلمام إحساس ومعرفة، لا معرفة عقلية فحسب.[٣٩] إنه الذوق، سر الكتابة وهبة الأسلوب، وذلك لأن للألفاظ أرواحاً يجب أن تُدرك.[٤٠] وإدراك روح الألفاظ لا يأتي إلا عن موهبة، فالموهبة وحدها هي التي تمنح الألفاظ قوتها الحية ومعناها، وقد ذهبت بعض الدراسات النفسية والنقدية الحديثة إلى أن الذوق الأدبي هو ذلك الاستعداد الفطري المكتسب الذي به نقدر على تقدير الجمال والاستمتاع به ومحاكاته بقدر ما نستطيع في أقوالنا وأعمالنا وأفكارنا.[٤١]

بعد هذا العرض يمكن أن نقسم الذوق إلى قسمين:

■ الأول هو الذوق الخاص وهو الملكة أو القدرة النقدية الناتجة عن الاستعداد الفطري، أو هو ذلك الاتجاه الذي يعتمد على ميول الإنسان الفردية في حكمه على العمل الفني من خلال إدراك جوانب الجمال فيه، دون تأثر بالعوامل الخارجية مهما كانت، بما في ذلك آراء الآخرين.

■ الثاني هو الذوق العام، وهو مجموع تجارب الإنسان وطول ممارسته وعمق خبرته، وحصيلة تكوينه الفكري التي يفسر بها العمل الفني ويميزه، ويحكم عليه من خلال حسه وإدراكه السليمين.[٤٢]

وحول أيهما تحكم في العمل الفني، هل الذوق الخاص أم العام، نشير إلى أن القدامى اختلفوا في هذا الأمر، فعبد القاهر الجرجاني مثلا يرى أن الذوق استعداد فطري به يُتذوق الجمال وتُعرف مواطنُ الأسرار، والذي عناه هو الذوق الخاص، وبذلك يكون حكم لهذا الذوق على غيره وفضله على سواه.

وإذا كان ابن خلدون من أصحاب الذوق العام، الذي يعتمد على الدربة والممارسة والخبرة، فإن الآمدي على سبيل المثال كان أكثر واقعية من الطرفين؛ لأنه نادى بالجمع بينهما.

إن الذوق، وإن كان هبة من هبات النفس، فإنه من الممكن أن يكتسب بطول القراءة

العميقة الواعية لآثار كبار الكتاب والشعراء متى وُجد الأساس الذي يبنى عليه هذا التثقف، وبهذا يتحول الذوق من مجرد استعداد كامن إلى ذوق مثقف تظهر آثاره في هذه الحساسية المرهفة التي تكشف الطريق أمام الأديب أو الناقد، وتجعل هذا أو ذاك صاحب فراسة يتوسم بها الحسن من القبيح دون أدنى عناء.[٣]

ويمكن تصنيف الذوق صنفين آخرين بناء على القدرة على التعليل والتفسير وهو إما:

ذوق معلل: حيث يستطيع صاحبه اكتشاف عناصر الجمال في التركيب الذي يعرض له ويقرنه بأضداده ويشير إلى مواطنه معللا أحكامه وباحثا عن أسراره وخصائصه وما يحقق له الفرادة عن غيره أو عن قريب منه من خلال بدائل متعددة.

ذوق غير معلل: بمعنى أن المتميز به يدرك الجمال في العمل الأدبي ويتذوقه ويستمتع به نفسيا وفكريا وعاطفيا، لكنه مع ذلك لا يستطيع كشف سر هذا الجمال ولا مواضيعه لأنه يفتقر إلى القاعدة التي عليها يتأسس الذوق بما فيها قواعد اللغة وأحكامها.

ولنا بعد كل هذا أن نسأل: إذا كان المقصود من الألفاظ هو الاستعانة بها لنعبر عما في نفوسنا، فلماذا نلزم الأديب بالانتقاء والاختيار؟ ولماذا نطلب منه أن يحتكم إلى ذوقه السليم، فلا يأتي في كلامه بما يرفضه هذا الذوق؟ أليس المقصود من التعبير هو الإبانة والإفهام؟ فلماذا إذاً هذا الحرص على اختيار الألفاظ بما يتوافق والذوق السليم؟

طبعا ليس الهدف من الكلام مجرد الإفهام فقط، بل من ورائه مغزى آخر يجب أن يصاحب عملية الإفهام، وهو أن نستمتع بما فيه من جمال العبارة، ودقة التركيب، وحسن الصياغة والسبك، وهذا الجمال لا يمكن أن نحسه إلا إذا جرى الكلام وفق مجرى كلام الفصحاء كما عبر الجاحظ.[١١] بل إن امتلاك آلات الكتابة، مع تحصيل الثقافة وفق ما دونه ابن الأثير في مثله السائر من معالم البيان، لايضمنان حذق الأديب صناعة الأدب، لأن دورهما ينحصر في تأهيل الأديب تأهيلا علميا فحسب، ومفاد ذلك أن أمره يبقى متوقفا على شيئين آخرين هما:

- التأهل الفطري لتذوق الجمال، وملاك هذا كله الطبع، فإنه إذا لم يكن هناك طبع فإنه لا تغني تلك الآلات شيئا.
- التشبع الثقافي بنصوص التراث عن طريق الدربة والإدمان، فإن الدربة والإدمان أجدى نفعا.

يمكن القول إذاً إن ابن الأثير كان يسعى دائماً إلى تحقيق فرادة الأسلوب باعتباره طريقة في الكتابة والإبداع، ليحدد بذلك منطقة التمايز عن غيره من الكتاب والمبدعين، بل عن المصادر التي اعتمدها في أثناء تأليفه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر»، وحيث إن ذلك كذلك، فإننا نستطيع الجزم بأن هذا الكتاب يعكس في أسلوبه حقيقة ملامح شخصية كاتبه، ذلك أن شخصية ابن الأثير ضياء الدين نتلمسها في أسلوبه ونتقفاها كيف سرت، فأسلوبه إذا

هو ابن الأثير نفسه قياسا على قول شارل بالي «الأسلوب هو الرجل».[٤٤]

## دعوة ابن الأثير للذوق:

كان المقياس الأول الذي احتكم إليه ابن الأثير هو ذوقه الشخصي الذي صقله بكثرة مطالعاته للآثار الأدبية، الشعرية والنثرية، وكثرة ممارساته لفني الكتابة وقول الشعر، وكان يعتبر الذوق مدار علم البيان، يقول «واعلم أيها الناظر في كتابي أن مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم، وهذا الكتاب وإن كان في ما يلقيه إليك أستاذاً، وإذا سألت عما ينتفع به في فنه قيل لك هذا، فإن الدربة والإدمان أجدى عليك نفعاً، وأهدى بصراً وسمعاً، وهما يريانك الخبر عياناً، ويجعلان عسرك من القول إمكاناً، وكل جارحة منك قلباً ولساناً، فخذ من هذا الكتاب ما أعطاك، واستنبط بإدمانك ما أخطأك».[٤٥]

الذوق إذاً عند ابن الأثير هو المقياس الأساس في الحكم على الأساليب البلاغية، فإذا لم يكن ثمة ذوق فإن القواعد التي وضعها في كتابه لا تفيد شيئا في تقييم أساليب البيان، لهذا نجده يشبه هذا الذوق بـ«النار الكامنة في الزناد» و«بالحديدة» التي يقدح بها، فإنه إذا لم يكن في الزناد نار لا تفيد تلك الحديدة شيئا.[٤٦]

إن الذوق في نظر ضياء الدين فيضٌ إلهي، يخلق مع الإنسان ويولد معه، فهو إذاً يختلف من شخص إلى آخر، وإذا توافر لشخص معين فسيكون نابغة في عمله، متميزا على أقرانه، لأن عمله يصدر عن طبع وموهبة، وليس عن صنعة وتكلف، ولهذا انفرد به بعض الناثرين والناظمين دون بعض.[٤٧] لكن الذوق والطبع غير كافيين في نظر ابن الأثير، بل لابد للإنسان من صقلهما بكثرة الدربة والإدمان، فالشاعر أو الناثر لا يسدد في جميع أحواله ما لم تكن معرفته ممزوجة بمعرفته العرفية.

يفهم من هذا أن الذوق، وإن كان ذاتيا وفرديا صرفا، فإنه لا بد وأن يخضع للتهذيب والتشذيب، وذلك بالاطلاع على الآثار الخالدة الصادرة عن عباقرة فن القول والنظم، لأن تلك الآثار تفتح الطريق وتهدي لأحسن السبل، فالمعرفة العامة شيء إجباري بالنسبة للشاعر والناثر في نظر ابن الأثير، وهذه المعرفة لا يقصرها على فن بعينه، بل إنها تتضمن جميع آلات علم البيان من نحو وصرف ولغة، وأن يكون صاحب هذا العلم مطلعا على أيام العرب وعلى منثورهم ومنظومهم وأمثالهم، وحافظاً للقرآن والحديث، ومُلماً بالمنثور، وبالمنظوم وما يتصل به من عروض وقواف، وعلى دراية بالأحكام السلطانية، والإمامة والإمارة، بل إنه محتاج إلى ما تقوله النادبة بين النساء، والماشطة عند جلوة العروس، وإلى ما يقوله المنادي في السوق على السلعة، بمعنى أن صاحب علم البيان ينبغي أن يكون مطّلعاً على كل فن حتى يكون «مؤهلا لأن يهيم في كل واد».[٤٨]

الذوق إذاً لا يصل إلى درجة النضج والكمال إلا إذا مزج بتلك المعرفة العرفية وبكثرة الإدمان والممارسة، ومحاكاة كبار الناثرين في أعمالهم الخالدة، إنه خاصية لا يحظى بها كل علماء البلاغة، وإنما يحظى بها خاصتهم من ذوي

العقول الوافرة، والقرائح الصافية، والفطر السليمة، والطباع المستقيمة، وهي ضرورية لكل مهتم بشأن البلاغة وباحث في قضاياها، وإذا لم يُرزقها فعليه بتعلم علوم أخرى تساعده على اكتسابها وامتلاكها فإن ملاك الأمر في علم المعاني هو الذوقُ السليم والطبعُ المستقيم، فمن لم يُرزقهما فعليه بتعلم علوم أخرى، وإلا لم يحظَ بطائل مما تقدم وما تأخر»[٣١] وتبرز تجليات الذوق وآثاره في ما يحدثه الكلام في المتلقي من هزة ونشاط وسحر ولذة في نفسه تجد منه القبول فيرفعه إلى أعلى منزلة، إنه يتجلى في الأساليب الرفيعة، وهي وهي الأساليب اللطيفة والمليحة والبليغة التي تؤثر في نفس المتلقي وتنشط ذهنه وتهز كيانه وتحركه إلى الحد الذي يسلبه وقاره ويجعله كالمجنون، وهي تتفاوت في لطافتها وملاحتها وحسنها،[٣٢] ولا يشجع عليها إلا كمال البلاغة.[٣٣]

إن غاية ابن الأثير هي إبراز أهمية القدرات الذوقية عند الناقد التي لا تكتسب إلا بمعاودة المران وإدمان النظر، ثم إن إلمامه بمختلف الروافد الأسلوبية الدينية والأدبية مكنه من اكتساب تجربة نقدية متكاملة تجمع بين الذوق والبرهنة، بين المهارة وإمعان الفكر. قال الآمدي «يفضل أهل الحذاقة بكل علم وصناعة من سواهم ممن نقصت قريحته وقلت دربته».[٣٤]

لقد نبه ضياء الدين إلى وجود صفات يتميز بها الناقد عن غيره ممن عني بالتفكير في جمال الأسلوب، وتتجلى هذه الصفات في الدربة والحذق وإمعان الفكر، وأثبت لزومية وأصالة الصفات المذكورة في ما يكتب في شكل قدرات فكرية وأدبية شديدة الصلة بالدراية النقدية من جهة وبالذوق الفني من جهة أخرى، لذلك تميز تفكيره النقدي والبلاغي بالبحث العميق في قواعد التشكيل الفني وانتظام مكونات النص دون أن يغفل استعمال الذوق أثناء مقاربة الشواهد المختلفة، فالذوق استجابة تلقائية لإحساسه الشعري الذي يمثل معياراً نقدياً موازياً للاستدلال.[٣٥]

صحيح أن ابن الأثير لم يكن سباقا إلى ابتكار هذه المصطلحات المذكورة وإنما استمدها من حقول نقدية تأسست قبله وترتد إلى البدايات الأولى للنقد العربي إذ نجدها ممثلة بكيفية واضحة في المقاييس النقدية عند ابن سلام الجمحي[٣٦] كما نلمسها عند غيره من الرواة الذين مارسوا ضرباً من ضروب التفكير في الإبداع الشعري كخلف الأحمر الذي اعتمد مفهوم الدربة والحذق الفني في الدفاع عن مكانته البلاغية وحماية نفسه من التعرض لسهام النقد في الوقت الذي شق فيه النقد طريقه نحو السجال والخصومة. قال ابن سلام «وقال قائل لخلف: إذا سمعتُ أنا بالشعر استحسنتُه فما أبالي ما قلتَ فيه أنت وأصحابُك. وقال «خلف» له: إذا أخذتَ أنت درهماً فاستحسنتَه فقال لك الصراف إنه رديء هل ينفعك استحسانك له»[٣٧]

والحاصل بالنظر إلى ما سبق وإلى ما دار في هذا الحوار أن ثمة خلافاً حاداً بشأن جمالية الأسلوب، خلافاً بين نقد يتبنى الدراية والحذق أساساً ومنطلقاً، وآخر يعدمهما ويتكلف مع ذلك الإجابة عن قضايا الأدب والنقد.

### الذوق عند السكاكي:

غير بعيد عما تطرقنا إليه بخصوص الذوق وأهميته في نقد العمل الأدبي، ربط السكاكي ربطاً مباشراً بين الذوق وإدراك الإعجاز، فقال:

"ومُدرِكُ الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا، وطريق اكتساب الذوق طول خدمة هذين العلمين (البيان والمعاني)[٥٨] وقد صرح السكاكي بأنه تلقى الذوق عن شيخه الحاتمي وعن الإمام عبد القاهر الجرجاني، واستفاده منهما، فقال: «وكان شيخنا الحاتمي، ذلك الإمام الذي لن تسمح بمثله الأدوار ما دار الفلك الدوار، يحيلنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق ونحن حينئذ ممن تبغ في عدة شعب من علم الأدب وصبغ بها يده وعانى فيها وكده وكده، وها هو الإمام عبد القاهر قدس الله روحه في «دلائل الإعجاز» كم يعيد هذا»[٥٩]

لم يعرّف السكاكي الذوق تعريفاً دقيقاً، لكنه سماه «سلامة الفطرة واستقامة الطبيعة، وشدة ذكاء وصفاء قريحة، وعقل وافر»[٦٠] ويعد هذا التعريف أداة للتأمل الذكي والسليم والمستقيم للمعاني الخفية التي تدرك بالقرائن وإن كانت غير برهانية لكنه ميز بين مصدرين للذوق هما:

**الأول**: اعتبره عناية إلهية وفضلاً من الله وموهبة منه قال: «وعلماء هذه الطبقة الناظرة بأنوار البصائر المخصوصون بالعناية الإلهية»[٦١]

**الثاني**: وهو الذي يرى فيه السكاكي أنه يكتسب بالدربة والممارسة الكثيرة والمتمهلة، والمراجعة الطويلة والمتأنية لعلمي المعاني والبيان، وهو في حاجة إلى تنشئة ورعاية نظراً لارتباطه بصناعة دقيقة وصعبة هي علم البلاغة الذي لا يكفي فيه الاستقراء والحفظ والتحصيل، لأنه «فن لا تلين عريكته، ولا تنقاد قرونته بمجرد استقراء صور منه، وتتبع مظان أخوات لها، وإتعاب النفس بتكرارها... بل لابد من ممارسات لها كثيرة ومراجعات فيها طويلة مع فضل إلهي من سلامة فطرة واستقامة طبيعية»[٦٢].

وبناء عليه قسم السكاكي العلماء من حيث امتلاكهم للذوق أو عدمه إلى نوعين:

■ النوع الأول: دخيل على فن البلاغة وصناعتها، «وهؤلاء لا ذوق لهم لأنهم يفتقرون إلى موجباته ومهما فعلوا فإنهم لن يعدوا أن يكونوا مجرد مقلدين إذا لم تتكامل لهم موجبات الذوق، إذ ليس من الواجب في صناعة، وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرد العقل، أن يكون الدخيل فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكمات وضعية واعتبارات ألفية، فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلد صاحبها في بعض فتاواه، إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق»[٦٣]

■ النوع الثاني: نشأ على هذه الصناعة فاستفاد الذوق منها وتكاملت له موجباته، وهؤلاء هم خاصة العلماء «المخصوصون بالعناية الإلهية بما أوتوا من الحكمة وفصل الخطاب»[٦٤] أي إن الذوق خاصية لا يحظى بها كل علماء البلاغة وإنما يحظى بها خاصتهم من ذوي العقول الوافرة والقرائح الصافية والفطر السليمة والطبائع المستقيمة، وهي ضرورية لكل مهتم بشأن البلاغة وباحث في قضاياها، وإذا لم يرزقها فعليه بتعلم علوم أخرى هي التي ستساعده على اكتسابه وامتلاكه «فإن ملاك الأمر في علم المعاني هو الذوق السليم والطبع المستقيم، فمن لم يرزقهما فعليه بعلوم أخرى وإلا لم يحظ بطائل مما تقدم وما تأخر»[٦٥]

وللذوق تجليات تتجلى في ما يحدثه الكلام في المتلقي من هزة ونشاط وسحر ولذة في نفسه تجد منه القبول فيرفعه إلى أعلى منزلة. قال السكاكي عن خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر: «إنه متى وقع عند النظار موقعه استهش الأنفس، وآنق الأسماع وهز القرائح ونشط الأذهان».[١٦] فالذوق إذاً يتجلى في الأساليب الرفيعة وهي الأساليب اللطيفة والمليحة والبليغة التي تؤثر في نفس المتلقي وتستهشها، وتنشط ذهنه، وتهز كيانه وتحركه إلى الحد الذي يسلبه وقاره ويجعله كالمجنون، وهي تتفاوت في لطافتها وملاحتها وحسنها، فتارة تكون لطيفة وأخرى ألطف[١٧] ولا يشجع عليه إلا كمال البلاغة.[١٨]

وهكذا فقد كانت عناية السكاكي بالقاعدة[١٩] أداة فنية لقياس العمل الفني عناية متقدمة، ولكنها لم تكن المقياس الوحيد لديه، إذ كشف عن أهمية «الذوق» في إدراك أسرار الجمال الفني في التراكيب والنصوص وتقدير وجه الإعجاز والجمال في التركيب القرآني، ذلك أن ادراك الإعجاز في نظره مسألة لا تتصل بالصحة والخطأ الذي يمكن أن تفتى بأمره القاعدة المقررة، وإنما تتعلق بأمور بعد ذلك مما له علاقة بالإحساس والشعور.

إننا في حاجة ماسة إلى تربية أذواقنا لتحقيق التفاعل الإيجابي والفعال مع كل ما نقرأ. يرى أحمد الشايب أن الذوق السليم يكون «بالقراءة والدرس، ويكتسب شيئاً من اللين والمرونة وقبول الجديد، لأن الذوق خلق من الأخلاق القابلة للتهذيب والتثقيف، بالقراءة والفهم والدرس بحيث يكون ذوقاً مبنياً على التجربة مما قرأ الإنسان وفهم من العلوم والفنون. فالذوق الصحيح ينضج ويتربى بالنقد، والنقد يتهذب بالذوق لأنه معين ومساعد على الفهم».[٢٠] وهكذا فما ذهبت إليه الراسات الحديثة بشأن تربية ملكة الذوق هو نفسه ما أشار إليه جملة من النقاد القدامى كابن الأثير والجرجاني والسكاكي وابن خلدون وغيرهم.

وهكذا نخلص إلى أن الأدب لا يصدر عن فراغ وإنما عن ذوق خاص يستشعر الجمال الفني قبل أن يخوض في بيانه والكشف عنه، وإنما هذا الضعف الذي أصبحنا نلمسه في مجالات عدة في عصرنا هذا، في جامعاتنا ومدارسنا، وخاصة ما تعلق منه بالتعامل مع النصوص النقدية القديمة والحديثة، إنما مرده إلى عدم التوافر على حاسة ذائقة، وهذا التذوق لا يتحقق إلا بجملة شروط أشرنا إلى بعضها في ثنايا هذا البحث، منها الإعداد الفطري والوجداني لتقبل العمل الأدبي والتفاعل معه وتحقيق حد أدنى من العلم بقواعد اللغة خاصة وغيرها من العلوم الأخرى.

لقد بدأنا الكلام بالحديث عن هذا التردي الواضح في التفاعل والتعامل مع اللغة العربية ومع النصوص العربية الأصيلة والقوية في لغتها ومضمونها وقيمها، وهو ما ترتبت عليه جملة دعاوى تدعو إلى استبدال اللغة العربية الفصحى بلهجات محلية ثم انتقلنا إلى تعريفات الذوق عند بعض النقاد كابن الأثير والسكاكي وابن خلدون وتبين أن القاسم المشترك بينها هو ملكة تجمع بين القدرة على التأليف الأدبي والقدرة على نقد الأدب ومعرفة الجيد والرديء منه، وبالتبع فهي ملكة لا تنبت من عدم، وهي وإن كانت أمراً وجدانياً

كما أجمع على ذلك غالب النقاد، فإنها مع ذلك تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لتراكيبه.

وعلى اعتبار أن لكل باحث ولكل كاتب طريقة خاصة في الكتابة إلى درجة صار فيها الأسلوب سمة مميزة للرجل فإن الناقد الكبير ضياء الدين ابن الأثير يُعدُّ الذوق أمراً يمكن تحصيله وفق شروط معينة، لكنه يرفض بقوة وصرامة كل تبعية للعرب الأوائل في أمر الذوق، مشيراً إلى أن لكل عصر وجيل ذائقتهما الخاصة، فالإبداع في اللغة وتطويرها لا يمر بالضرورة عبر المسلك نفسه الذي سلكه القدامى، وكانت هذه بداية مبكرة للدعوة إلى الإبداع والتجديد في اللغة لمواكبة مستجدات العصر والحياة اليومية والاجتماعية والثقافية للناس، بعيداً عن كل الدعوات المغرضة التي تعتبر اللغة العربية غير صالحة ولا مؤهلة للتعبير عن قضايا العصر وولوج عصر العولمة.

## الهوامش والإحالات

1 - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: ١٩٠.

2 - لسان العرب، ابن منظور المجلد العاشر ص ١١١ باب ذوق

3 - الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوري ج ٢ ص ٣٦١

4 - تاج العروس، الزبيدي فصل الذال من باب القاف الجزء ٦ ص ٣٥٢

5 - الآية ١١٢ من سورة النحل

6 - الآية ٥٠ من سورة الأنفال

7 - الآية ٤٨ من سورة الشورى

8 - الآية ٤٨ من سورة الشورى

9 - الآية ٢٢ من سورة الأعراف

10 - الآية ٢٤ من سورة النبأ

11 - الآية ٥٧ من سورة ص

12 - الآية ٥٦ من سورة النساء

13 - الآية ٢٦ من سورة الزمر

14 - الآية ١٨٥ من سورة آل عمران

15 - تاج العروس، الزبيدي فصل الذال من باب القاف الجزء ٦ ص ٣٥٢

16 - المصدر نفسه

17 - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص ٥٢

18 - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٤٨٢

19 - مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ص: ٤٨٢

20 - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص: ٥٦

21 - المثل السائر، ١/ ٢٢١

22 - مفتاح العلوم، السكاكي ص ١٢٤. هو يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي الخوارزمي، ولد سنة ٥٥٥ هـ وتوفي سنة ٦٢٦ هـ، اشتغل بصناعة السكك حتى بلغ الثلاثين من السنين ثم لحق بالعلم متأخرا، وحقق فيه منزلة مرموقة، واشتهر بمفتاح العلوم، له من المؤلفات إلى جانب مفتاح العلوم، شرح الجمل، والتبيان، ورسالة في المناظرة، والطلسم وجميعها مفقودة.

23 - حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، البشير المجذوب، ص: ٦٠

24 - المثل السائر، ١/ ٢٠٠

25 - حول مفهوم النثر الفني، ص: ٥٧-٥٨

26 - المثل السائر، ١/ ٩٧ (لمزيد من التفصيل في شروط الكتابة ينظر الفصل التاسع من الجزء الأول من المثل السائر: في أركان الكتابة)

الذوق في العمل الأدبي: خصائص ومقومات

٢٧ - المثل السائر، ١/ ١٨٥

٢٨ - حول مفهوم النثر الفني، البشير المجذوب، ص: ٥٩

٢٩ - المثل السائر، ١/ ١٨٥-١٨٦

٣٠ - «الاتجاه الفني في تراثنا النقدي والبلاغي»، محمد عبد العزيز السويلم، ص: ١٠٧-١٠٨

٣١ - المثل السائر، ١/ ١٦٩-١٧٠

٣٢ - المثل السائر، ١/ ٩١

٣٣ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص٢٥٧

٣٤ - المرجع نفسه، ص: ٢٥٧

٣٥ - المثل السائر، ١/ ٢٠٠.

٣٦ - ديوان المتنبي، ج ٢/ ٢٠٢

٣٧ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص٢٥٨

٣٨ - تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، عبد العزيز عبد المعطي عرفة، ص: ٢٤٢

٣٩ - دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص: ١٩٠

٤٠ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، ص: ٢٥٨

٤١ - المرجع نفسه، ص: ٢٥٩. كما الأصل الروحي Etymon spirituel عند ليو سبتزر

٤٢ - أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب ص ١٢٠

٤٣ - بدايات في النقد الأدبي، هاشم صالح مناع، ص: ٩٧

٤٤ - المرجع نفسه، ص: ٢٥٩

٤٥ - أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة ص: ٢٦١

٤٦ - شارل بالي: لساني ولد بمدينة جنيف ومات بها (١٨٦٥ - ١٩٤٧)، تتلمذ على يد فرديناند دي سوسور فاستهوته وجهة اللسانيات الوصفية، ولما تمثل مبادئ المنهج البنيوي عكف على دراسة الأسلوب في ضوئه فأرسى قواعد الأسلوبية الأولى في العصر الحديث من مؤلفاته: «الأسلوبية الفرنسية» و«اللغة والحياة» و«اللسانيات العامة» و«اللسانيات الفرنسية».

٤٧ - المثل السائر، ١/ ٢٥

٤٨ - المصدر نفسه، ١/ ٢٨

٤٩ - المصدر نفسه ١/ ٢٨

٥٠ - المصدر نفسه ١/ ٦٢

٥١ - مفتاح العلوم، السكاكي، ص: ٢٠١.

٥٢ - المصدر نفسه، ص: ٤٠٢

٥٣ - المصدر نفسه، ص: ٢١١.

٥٤ - الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي الآمدي، ص: ٢٧٢

٥٥ - المنهج النقدي والبلاغي في تراث ابن أبي الأصبع، محمد البكري، ص: ٢٤.

٥٦ - انظر المقدمة التي صدر بها المؤلف طبقاته.

٥٧ - طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، الجزء١، ص: ٨.

٥٨ - مفتاح العلوم، السكاكي ص١٦٩

٥٩ - المصدر نفسه ص١٦٩-١٧٠

٦٠ - المصدر نفسه، ص١٧٥

٦١ - المصدر نفسه، ص: ٢٠٥.

٦٢ - المصدر نفسه، ص: ١٧٤-١٧٥

٦٣ - المصدر نفسه، ص: ١٦٩.

٦٤ - المصدر نفسه، ص: ٢٠٥.

٦٥ - المصدر نفسه، ص: ١٧٤- ١٧٥

٦٦ - المصدر نفسه، ص: ١٧٤

٦٧ - المصدر نفسه، ص: ٤٠٢

٦٨ - المصدر نفسه، ص: ٢١١.

٦٩ - القاعدة والذوق في بلاغة السكاكي، مجلة الجامعة الإسلامية المجلد ٧ العدد ١ يناير ١٩٩٩ ص ١٩٢.

٧٠ - أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب ص ١٤٠

## لائحة المصادر والمراجع


- القرآن الكريم.
- أصول النقد الأدبي، أحمد الشايب، نهضة مصر، ط ٨، ١٩٧٣.
- أصول النقد الأدبي، طه مصطفى أبو كريشة، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، ط١ / ١٩٩٦.
- الاتجاه الفني في تراثنا النقدي والبلاغي، محمد عبد العزيز السويلم، مطبوعات نادي القصيم الأدبي ببريدة، ط١/ ١٤١٥هـ.
- بدايات في النقد الأدبي، هاشم صالح مناع، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي الطبعة الأولى المطبعة الخيرية ١٣٠٧ هـ.
- تربية الذوق البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، عبد العزيز عبد المعطي عرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م.
- حول مفهوم النثر الفني عند العرب القدامى، البشير المجذوب، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.
- دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ت).
- ديوان أبي الطيب المتنبي، شرحه أبو البقاء العكبري المسمى بالتبيان في شرح الديوان، ضبطه وصححه ووضع فهارسه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، مصر.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، سلسلة ذخائر العرب رقم ٧، دار المعارف للطباعة والنشر، تحقيق محمود محمد شاكر، (د ت).
- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوري تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري الطبعة الثانية ١٩٨١.
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري الناشر: دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦م / ١٣٧٥ هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، (د ت).
- مفتاح العلوم، السكاكي أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٩٢.
- المنهج النقدي والبلاغي في تراث ابن أبي الأصبع، محمد البكري رسالة جامعية مرقونة بخزانة كلية الآداب، أكدال - الرباط.
- الموازنة بين أبي تمام حبيب بن أوس وأبي عبادة الوليد بن عبيد البحتري الطائي الآمدي، أبو القسم الحسن بن بشر بن يحيى الآمدي البصري، (٣٧٠هـ)، شرح أصوله وعلق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، د.ت.

المجلات:

- الجامعة الإسلامية المجلد السابع العدد الأول يناير ١٩٩٩.


التوق في العمل الأدبي: خصائص ومقومات

# جعفر بن عُلْبَةَ الحَارِثيّ
# حياتُهُ وما تبقّى من شعرِهِ

## جمع وتحقيق ودراسة

د. عباس هاني الجراخ
جامعة بابل - العراق

### الشاعر:

هو (١): جعفر بن عُلْبَة بن ربيعة بن عبد يغوث بن معاوية بن صلاءة بن المعقل بن الحارث بن كعب، ويُكنَى «أبا عارم» (٢)، وهو ابنٌ له.

وقد ورد نسبهُ خطأً في عددٍ من المصادر (٣).

ولا نعرفُ عن أُسرتِهِ إلاّ القليل، فجدُّ أبيهِ هو: عبد يغوث صاحب اليائيّة الشهيرة التي رثى بها نفسَهُ، بعد أنْ أسرتْهُ تميم (٤)، ولهُ أخٌ يدعى «عامر»، وكانَ أبوهُ «عُلْبَة» شاعرًا (٥).

### حياتُهُ:

لقد اكتنفَ حياةَ جعفرٍ غُموضٌ شديدٌ، ولكنّهُ برزَ إلى الأحداثِ فارسًا يُدافعُ عن قبيلتِهِ (الحارث بن كعب)، المنسوب إليها.

وكانتْ قبيلتهُ هذهِ تسكُنُ جنوبيّ بلاد الشّام وشمال شرقي فلسطين، في منطقة النّجون، ثُمّ تحالفتْ معَ مذحِج، فاندمجتْ فروعٌ منها في هذه القبيلة، وصارتْ قبيلةُ الحارثِ منْ أشدِّ البطون مراسًا وأكثرهمْ بأسًا.

وكانتْ بين قبيلة «الحارث بن كعب» وبني عُقَيل(٦) – التي تُجاورها في وادي الدّواسر – حروبٌ ومصاولاتٌ، وعاش جعفر حياتهُ الأولى في ظلِّ تلك الأحداث.

وكانَ أعشى بني عُقَيل، وهو معاذ بن كُلَيب العُقيليّ(٧) يُناقضُ جعفرًا في أشعارٍ لهُ، في تلك المعارك التي جرتْ بين القبيلتَيْن.

فحينَ هاجمَ جعفرٌ بني عُقَيل أنشدَ قصيدتَهُ اليائيّة، وفيها يقول:

فــإنْ بِــأعلى منحنى ومضيفةٍ

مــراقُ دمٍ لا يَبـرحُ الـدّهرَ ثاويـا

وليس وراني حاجة غير أنني
وددتُ معاذًا كان فيمن أتانيا

أي إنَّ معاذًا لم يحضر تلك المعركة. وقد ردَّ عليه معاذ بقوله:[8]

تمنّيتَ أن تلقى معاذًا بمنحنى
ستلقى معاذًا والقضيب اليمانيا

على أنَّ جعفرًا لم يلبث أن قُتِل بعد ذلك.

وقد اختلفت الرّوايات في سبب مقتله، وكيفية ذلك: فهذا أبو الفرج الأصفهاني (ت356هـ) يذكرُ ثلاث روايات. الأولى: لأبي عمرو الشّيباني (ت 205هـ)، والثانية: لابن الكلبيّ (ت 206هـ)، والثالثة: للنضر بن حديد.

ويُمكنُ أن نجمعَ بينَ هذه الروايات في خبر مقتله، وخلاصةُ الأمرِ أنَّ جعفرًا كان يزورُ نساء بني عُقَيل، فأدركوهُ وأخذوهُ وضربوهُ بالسياط وكتفوهُ، وأغروا به سُفهاءَهُم، حتّى شفوا أنفسَهُم منهُ، ثُمّ خلّوا سبيلَهُ. فلم تمضِ أيّامٌ حتّى عادَ جعفرٌ ومعهُ ثلاثةٌ من أصحابِهِ، وهم: عليُّ بن جعدب، والنّضر بن الحارث، وإياس بن زياد، فوجدوا جمعًا من العُقيليين، فاقتتلوا قتالاً شديدًا، حتّى خلّى لهُم العقيليّون الطّريق، ثُمّ مضوا حتّى وجدوا جمعًا آخر من العقيليين، ليسَ مع أحدٍ منهم عصا ولا سلاح، في موضعٍ يُعرف بـ(سحبل)[9]، فقتلَ جعفر منهم رجلاً يُدعى (خُشَيْنة)، وضربَ عرقوبَي آخر يُدعى (هُذيل بن كلاب)، وفي ذلك يقول:

ألهفى بقرى سحبلٍ حين أحلبت
علينا الولايا والعدوُّ المُباسلُ

ويقول:

شفيتُ غليلي من خُشَينة بعدما
كسوتُ الهُذيلَ المشرفيَّ اليمانيا

ثُمَّ انتهى مع أصحابِهِ إلى بني جُعدة، فرجعت عنهم بنو عُقيل.

وبعد هذا نصطدم باسم الوالي الذي عاصرهُ الشاعر، ولدينا أربعةُ أسماء[10]:

الأول: إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزوميّ، ذكرهُ ابنُ الكلبي في روايته.

الثاني: محمد بن إبراهيم بن هشام المخزوميّ، ذكرهُ التبريزي في شرحِهِ حماسة أبي تمّام.

الثالث: السري بن عبد الله الهاشميّ، ورد في رواية النّضر بن حديد.

الرابع: محمد بن هشام المخزوميّ، ذكرهُ المرزبانيّ في معجمه[11].

مع العلم أنَّ الأوّل والثالث وردا عند أبي الفرج الأصفهاني، ويبدو أنَّ ياقوت الحمويّ (ت626هـ) نقل الاسمين معًا، ولم يقطع بأحدٍ منهما[12].

والتوفيق يكونُ بين الاسمين الأول والثاني.

أمَّا إبراهيم بن هشام المخزوميّ فهو خال هشام بن عبد الملك، وقد صار واليًا على مكة المكرّمة والطائف والمدينة المنوّرة سنة 105هـ، وقيل التي بعدها، وقد قُتِل سنة 125هـ[13].

ولكنَّ رواية التبريزيّ تجعل ولده محمدًا، وهو اسم الوالي الثاني.

وعلى هذا، فالشاعر من العصر الأمويّ!.

وبخصوص الثالث فهو: السري بن عبد الله

بن الحارث بن العباس عبد المطلب الهاشميّ، فقد ولي اليمامة منذ سنة ١٣٢هـ، حتّى سنة ١٤٣هـ[٤]، حيثُ أتاهُ عهدُ المنصور العباسيّ على ولاية مكة المكرّمة والطائف، وهو باليمامة، فسار إلى مكة[٥].

وعلى هذا فيكون جعفر في العصر العبّاسيّ !

وأميل إلى أنّ جعفرًا عاصرَ الوالي الأخير «السري بن عبد الله الهاشميّ» للأسباب الآتية:

١ - إنّ أبا الفرج الأصفهانيّ نصّ على أنّ جعفرًا من مُخضرمي الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة، فهو قد نشأ في الدولة الأمويّة، وقُتل في الدولة العباسيّة في عهد المنصور.

٢ - إنّ الوالي «السري بن عبد الله الهاشميّ» هو زوج أُخت جعفر، وإنّ بني عُقيل توعّدوا هذا الوالي بأنّ يشتكوه إلى المنصور والتّظلم إليه، لمّا دافعَ عن جعفر، وبذل جهده لعدم القصاص منه.

٣ - إنّ أبا الفرج الأصفهانيّ ذكر إنّ بنتًا ليحيى بن زياد بن عبيد الله الحارثيّ حضرتِ الموسمَ في ذلكَ الوقت الذي قُتِلَ فيه جعفر، فكفّنتهُ، واستجادتْ لهُ الكفن، وجميع مَنْ كانت معها من جواريها[٦].

والمعروف أنّ يحيى بن زياد الحارثيّ تُوفّيَ سنة ١٦٠هـ[٧]، فهوشاعر عبّاسيّ، وكذلك ابنتهُ.

إزاء هذا امتثلَ الوالي لِمَا أرادهُ العقيليّون الذين قبضوا على جعفر وأقاموا عليه قسّامة، ولمّا أُخرجَ للقود قالَ لهُ غلامٌ من قومِه: «أسقيكَ شَربةً من ماءٍ باردٍ؟» فقالَ لهُ جعفر: «اسكتْ، لا أُمّ لكَ، إنّي اذا لَمهياف[٨]»، وانقطع شسعُ نَعلِهِ فوقف بصلحهُ، فقال لهُ رجُل: «أما يُشغلكَ عن هذا ما أنتَ فيهِ؟»، فقالَ:

أشُــدُّ قِبــالَ نعلِــيَ أنْ يَــرانِــي
عَــدُوِّي لِلْحَــوادثِ مُسْتَكِينًا[٩]

وكان من نتيجة ذلك أنْ قُتِلَ في سنة ١٤٥هـ[١٠]، واسم قاتله نجبة بن كليب[١١]، وقال في ذلك:

شَفى النّفْسَ ما قالَ ابنُ عُلَيّةَ جعفرٌ
وقولي لهُ: اصبِرْ ليس ينفعكَ الصبْرُ
هوى رأسُهُ من حيثُ كانَ كما هوى
عُقابٌ تَدلّى طالبًا جانبَ الوَكْرِ
أبــا عــارمٍ، فينــا غُــرامٌ وشِــدّةٌ
وبسطــةُ أيْمــانٍ سَواعِدُها شَعْرُ

وبعد قتلهِ قامتْ نساءُ الحيّ يبكيْنَ عليه، وقام أبوهِ إلى ولد كلِّ شاةٍ وناقةٍ فذبحه وألقاها بين أيديها، وقال لها: «ابكيْنَ معي على جعفر»، فما زالتِ النّوقُ ترغو والشياه تيعرُ، والنساء يصرخْنَ ويبكينَ، وهو يبكي معهن، فلمْ يُرَ مأتمٌ كانَ أوجع منهُ[١٢].

وعلى الرّغم مِمّا كان بينَ جعفرٍ والأقرع بن معاذ القشيريّ مِنْ مناقضاتٍ، إلاّ أنّ الأخيرَ لَمْ يَرضَ لِمَا آلَ إليهِ أمرهُ، فقال يُخاطبُ أبا جعفرٍ لكونِه لمْ ينصره[١٣]:

أبــا جعفــرٍ أسْلَمــتَ لِلْقــومِ جعفرًا
وخَلّيْتَ في بَهْوٍ مِنَ الأرْضِ واسِعُ

وقد رثاهُ أبوهُ عُلْبَة بقوله: [١٤]

لَعَمرُكَ إنّي يومَ أسْلمتُ جعفرًا
وأصحـابَـهُ لِلْمـوتِ لَمْ أُقـاتِـلِ

لمُجْتَنِبٌ حُبَّ المنايا، وإنَّما
يَهِيجُ المنايا كُلُّ حَقٍّ وَباطِلِ
فراحَ بِهم قومٌ، ولا قومَ عندَهُمْ
مُغَلَّلَةً أيْدِيهِمْ في السَّلاسِلِ
ورُبَّ أخٍ لي غابَ لو كانَ شاهدًا
رآهُ التَّبالِيُّونَ[30] لي غيرَ خاذِلِ

ويبدو أنَّ الحارثيين لم يأخذوا بثأرِ جعفرٍ، إذْ عثرنا على قصيدةٍ لناهض بن ثومة الكلابيِّ يهجو بها نافعَ بن أشعر الحارثيَّ، يقولُ في بعض أبياتها[31]:

أ يزعمُ أنَّ العامريَّ لفعلهِ
بعاقبةٍ يُرْمَى به الرَّجَوانِ
ويذكرُ إنْ لاقاهُ زَلَّةَ نعلِهِ
فجِيءْ للّذي لم يَنْتَفِينَ بِبَنانِ
كذبتَ، ولكنْ يابنَ عُلْبَةَ جعفرٍ
فدعْ ما تمنّى، زَلَّتِ القدمانِ
أُصيبَ فلمْ يُعقَلْ، وطُلَّ فلمْ يُقَدْ
فذاك الذي يُخزَى بهِ الأبوانِ

## شعرُهُ:

تقومُ الحياةُ في الصَّحراء على الحركةِ أساسًا، ولمَّا كانَ الشعرُ الذي وصلَ إلينا - في معظمهِ - يدورُ حولَ الحماسةِ والحربِ، لِذا لا عجبَ أنْ نجدَ أنماطًا من التعبيراتِ التي شاعت في عصرِهِ وبيئتِهِ.

ولقد تجسَّدَ الموتُ في شعرِهِ مُقترنًا بصورةِ الحربِ، وإنَّ إدراكَهُ لِحتميةِ الموتِ نُقطةُ للجرأةِ عليهِ، وعدمِ الخوفِ منهُ.

فلا تحسبي أنّي تخشّعتُ بعدَكُمْ
لِشيءٍ، ولا أنّي مِنَ الموتِ أفرقُ

وعلاقتُهُ بالدَّهرِ هي علاقةُ الأقوى بالأضعفِ - أيضًا - ولمَّا كانَ (اليوم) من وحداتِ الدَّهرِ، رأيناهُ يُضيفُ هذا اليوم إلى نفسِهِ، كي يكتسبَ شيئًا من خُصوصيَّتِهِ.

لا لا أبالي بعدَ يومي بِسَحْبَلٍ
إذا لَمْ أُعذَّبْ أنْ يَجِيءَ حِمامِيا

ويحتلُّ (المكان) أهميةً عند الشاعر، فهو مكانٌ واقعيٌّ عاشهُ، فتراهُ يذكر: قُرَّى، سحبل، نجد، مكة، خدوراء.

ودخلَ الشاعرُ السجنَ قبلَ أنْ يُقتلَ، فبدتْ صورةُ هذا المكانِ واضحةً عندهُ، فهو يمثِّلُ واقعًا حِسِّيًّا ملموسًا، فسجن (دوار) الرهيب شكَى منهُ عددٌ من الشعراءِ الذين دخلوهُ من قبلُ، وقد صوَّرَ جعفر معاناته وطبيعة الصِّراع الذي كان يعتملُ في نفسِهِ وسلوكِهِ، فتركتْ آلامهُ وعذابهُ ألوانًا من العذابِ في شعرِهِ، ولقد رسم لنا صورةً دقيقةً لِمُعاناتِهِ القَاسية، فإذا هُم ثلاثة، يحملُ أحدهُم جُرمًا صغيرًا، يدورُ به حولَ المسجونين، أمَّا أقفاله فكبيرة، وصوَّرَ الأطواقَ التي كانت تُطوِّقُهُ، فإذا هي ثقيلة، لا يكاد يقوم أو يقعد، إلاَّ ألمُهُ مع صليلٍ حادٍ لها:

إذا رُمْتُ مَشْيًا أو تَبَوَّأْتُ مَضْجَعًا
يَبيتُ لها فوقَ الكِعابِ صَليلُ

وفي هذه المخاوف والمآسي كانت تتعالى صُوَرُ التَّرقُّبِ ولمحاتِ الكآبةِ، وهي تأخذُ مواضعها في فكرِهِ، وخاصَّةً في ظلامِ الليلِ.

وأطلقَ من في سجنِهِ دعوةً لأخيه (ماعز) أنْ ينجدهُ مِمَّا هُوَ فيهِ[27]، لكنْ صرختَهُ تلكَ اصطدمت بجدرانِ السِّجنِ.

وفي قطعةٍ ثالثةٍ تداعتْ في ذهنِهِ صُورُ أهلِهِ البعيدين عنهُ، فلمْ يجدْ في مرارةِ السِّجنِ أفضل من الطَّيفِ الذي زارهُ، وهو يخترق جداره المنيع، ليتعلَّلَ به ويبعد عنه وحشته ويأنس إليه[28]:

عَجِبْتُ لِمَسْراها وأنّى تَخَلَّصَتْ
إليَّ، وبابُ السِّجْنِ دُوني مُغْلَقُ

أَلَمَّتْ فَحَيَّتْ ثُمَّ قامَتْ فَوَدَّعَتْ
فَلَمّا تَوَلَّتْ كادَتِ النَّفْسُ تَزْهَقُ

وهكذا غادرهُ الطيفُ، ليعودَ الشاعر بعدهُ إلى حقيقته الرَّهيبة ومصيره الحتميّ.

وقد انتبه المرزوقيُّ (ت 421هـ) إلى هذه الأبيات القافية التي أوردها في باب الحماسة، مُعلِّلاً إثباتها بقوله: «لِمَا اشتملتْ عليهِ من حُسنِ صبرِهِ على البلاءِ، وقلَّةِ ذعرِهِ من الموتِ والفناءِ، واستهانتِهِ بوعيدِ المُتوعِّدِ وحذقِهِ برسفانِ المُقيَّدِ»[29].

وقريبٌ منهُ قولُ التبريزيِّ (ت 502هـ): «دخلتْ هذهِ الأبياتُ في الحماسةِ لاستهانتِهِ بما اجتمعَ عليهِ من الحبسِ والقيدِ، وصبرِهِ على ذلكَ»[30].

وثمةَ قطعة أخرى تنحو المنحى نفسهُ.

وتردُ صورةٌ أخرى وهو يتمنَّى العودة إلى حياتِهِ الهانئةِ الطيِّبةِ، حيث (خدوراء)، وهو يباري الرُّكبان مع ناقتِهِ وجمله الذي تأكَّلَ لحمُ جانبَيْهِ، وأُدمِيَ باطنُ منسمه.

## لغة الشاعر

لنا قولهُ:

لهم صدرُ سَيْفي يومَ بَطحاءِ سَحْبَلٍ
ولي منهُ ما ضُمَّتْ عليهِ الأَنامِلُ

فقد استخدم المقابلة الضِّديّة مع أعدائِهِ، إذْ جعلَ صدرَ سيفه في نحورهِمْ، ومقبضه في يده، وهذا المعنى أعادهُ في قولِهِ:

نُقاسِمُهُمْ أَسْيافَنا شَرَّ قِسْمَةٍ
فَفينا غَواشيها وفيهِمْ صُدورُها

واستخدمَ الكناية كثيرًا، ففي هذا البيت كنَّى عنْ مقبض السَّيف بالغاشية، ومضارب السيوف بالصُّدور.

وفي قولِهِ:

إذا ما قرى هامَ الرؤوسِ اعترامها
تعاورها منهم أكُفٌّ وكاهِلُ

فـ(القِرى) هو الطعام الذي يُقدَّمُ للضَّيفِ، وهنا كنايةٌ عن الضَّربِ في المعركةِ. كما انه اهتمَّ بالتشبيه الذي صاغه من مُدركاتٍ حسيَّةٍ في بيئتِهِ، كقولِهِ:

تَرَكْناهُمُ صَرْعى كَأَنَّ ضَجيجَهُمْ
ضَجيجُ دَبارى النِّيبِ لاقَتْ مُداوِيا

كَأَنَّ الْعُقَيْلِيِّينَ يَومَ لَقيتُهُمْ
فِراخُ القَطا لاقَيْنَ صَقْرًا يَمانِيا

ففي البيتين استخدم أداة التشبيه (كأنَّ) مرَّتين، وفيهما شبَّهَ أعداءَهُ من بني عُقَيلٍ في صراخهم وضجيجهم بضجيجِ النُّوقِ التي أصابها

الدبر، وهي تضجُّ من مُداوتِها.

وفي البيت الثاني شَبَّهَهُم بفراخ القطا، وهي تفرُّ هاربةً منهُ، لا تلوي على شيءٍ، بإنقضاض البازي عليها.

فالتشبيه في البيتين: صوتي + حركيّ.

وكلُّ هذا ليؤكِّد شدة المعركة، وحال أعدائِه، وقد فرُّوا أمامه مذعورين.

ويستخدم ضمير المتكلّم مدفوعًا بنزعة الفخر والانتصار على أعدائه، أو كلمة (النفس) التي تُشكِّلُ تواصُلاً لِمدلولِ المتكلّم ذاك.

ولنقرأ البيت الآتي:

أَلَمَّتْ فَحَيَّتْ ثُمَّ قامَتْ فَوَدَّعَتْ

فَلَمَّا تَوَلَّتْ كادَتِ النَّفْسُ تَزْهَقُ

ففيه تكرار إيقاعي، إذْ تتماثل قوالبُ الأداء، وفي الوقت نفسه نرى الأفعال (ألمّ) و(قام) و(تولّى) جسَّدَتْ الحركة في وضعها الماديّ، في حين أنَّ الفعلين (ودَّعَ) و(تزهق) جسَّدا حركتين نفسيَّتين تابعتين لِسابقاتها.

وتتردَّدُ في شعره ألفاظ السِّجن وما يتعلَّق به: الحرّاس، موثق، الكبول، القيد، باب السجن، الجرس، السلاسل..

وتتردَّدُ الألفاظ المُدوِّية ذات الإيقاع الحربيّ: العدوّ، الموت النازل، القتلى، الصرعى، مراق دم، دماء، الغماء... فضلاً عن مرادفات السَّيف: الحسام، الأبيض، المشرفيّ..

واهتمَّ النحويُّون والشُّرّاح بشعره، فاستشهدُوا به وشرحوا ما رأوا أنَّه يُناسبُ مُصنَّفاتهم. ففي قوله:

أَلَهْفَى بِقُرَّى سَحْبَلٍ حِينَ أَحْلَبَتْ

عَلَيْنَا الوَلايَا والعَدُوُّ المُبَاسِلُ

أعربَ ابن جني (ت٣٩٢هـ): الباء من (بقرَّى)، و(حين)، وعدَّدَ وُجُوهًا كثيرةً للإعراب.

بل انَّ العكبريَّ (ت ٦١٦هـ) أوصَلَ إعراب (بقرَّى) إلى ستّة أوجُه.

واختلف النحويُّون في (أنْ) الواردة في البيت:

وَلَمْ نَدْرِ إِنْ جِضْنَا مِنَ المَوتِ جَيْضَةً

كَمِ العُمْرُ باقٍ، والمَدَى مُتَطاوِلُ

هل هي بالفتح أو الكسر؟ وهلْ (ضيجة)، وهي بمعنَى: عدل أو انحرف من: جاض أو حاض أو جاص؟[١٩].

وذكر الهَجَريّ (ت نحو ٣٠٠هـ): (ضجنا) بدلاً من (جضنا)، وقال: «ضجنا: ضاد معجمة مجرورة. ضاجَ يضيج ويضوجُ - لغة، إلاَّ إنَّ الكسرة أفصح، ومثلها: جاض يجيضُ...»[٢٠].

وفي قوله:

وَلا أَنَّ نَفْسِي يَزْدَهِيهَا وَعِيدُكُمْ

وَلا أَنَّنِي بِالمَشْيِ فِي القَيْدِ أَخْرَقُ

علَّقَ الأعلم الشنتمريّ (ت ٤٧٦هـ): «الأخرق: الذي لا يحسن العمل، وهو ضدّ الصَّنَع، وهو على هذا اسمٌ، ويجوز أنْ يكون فعلاً، من: خرق بالأمر.... إذا لم يَتَّجِه له»[٢١].

وفي قوله:

وَقالُوا لَنا ثِنْتانِ لابُدَّ مِنْهُما:

صُدُورُ رِمَاحٍ أُشْرِعَتْ أَوْ سَلاسِلُ



جعفر بن عُلبة الحارثيّ حياتُه وما تبقّى من شعره

ورد في التفسير المنسوب لابن فارس (ت٣٩٥هـ): «أي لا بُدَّ مِنْ إحداهُما، فحذفَ المضافَ وأقامَ المُضافَ إليهِ مقامهُ»[٣٤].

وقد اهتمَّ عددٌ من الشُّعراء بتضمين بعض أبيات الشاعر وإبداعها في شعرهم، فهذا ناصر الدين شافع بن عليّ بن عبّاس العسقلانيّ (ت٧٣٠هـ)[٣٥] ضَمَّنَ بيت جعفر في قوله[٣٦]:

فــازَ بــالأمــوالِ قــومٌ تـخـمّـوا

ودانَ لـهُـمْ مـأمـورُهـا وأمـيـرُهـا

تُقاسِمُهُمْ أكياسَها شَرَّ قِسْمَةٍ

فَفِينَا غواشِيها، وفِيهِمْ صُدُورُها

فهو قد ضَمَّنَ بيت جعفر، وغيَّرَ (أسيافنا) إلى: (أكياسنا).

وضَمَّنَ صفيّ الدين الحِلّيّ (ت٧٥٠هـ) عجزَ البيت الأول من القطعة نفسها، من قصيدةٍ له، بقولهِ[٣٧]:

فـبـتُّ سـامـعَ الله الـمُـجـيـبَ فـإنّـهُ

(يـرى غـمـراتِ الـموتِ ثُـمَّ يـزورُهـا)

والبيت الثانيّ نفسه.

ومثله قوله:

لهم صدرُ سَيْفِي يومَ بَطحاء سَخْيلٍ

ولـي منهُ ما ضُمَّتْ عَلَيْهِ الأنامِـلُ

وقد أخذ معناهما المتنبيّ في قوله[٣٨]:

وكُـنـتَ الـمـنـيّـةَ قـائـمـةً إلـيـهـمْ

وفـي الأعـداءِ حَـدُّكَ والـغِـرارُ

وهو أمرٌ أكَّدَهُ سعد بن محمد الأَزديّ المعروف بالوحيد (ت٣٨٥هـ)[٣٩].

ولمْ يصلْ إلينا من شعر جعفر بن عُلْبَة الحارثيّ إلاَّ القليل، وكان كتابُ (الأغاني) لأبي الفرج الأصفهانيّ (ت٣٥٦هـ) المصدر الرئيس لهُ، إذ انفرد بثلاث قطع، كما انفرد اليزيديّ في (أماليهِ)[٤٠] بإيراده قطعة ميميّة من خمسة أبيات.

أما قصيدته اللاميّة المضمومة فقد أورد منها الهجريّ (ت نحو ٣٠٠هـ) في: (التعليقات والنوادر) ستة أبيات، الأربعة الأولى منها وردتْ مجرورة، وانفرد ببيتٍ واحدٍ، وانفرد الآمديّ في (المختلف والمؤتلف) ببيتٍ آخر، في حين جاءتْ في (الأغاني) و(الحماسة) و(معجم البلدان) شبه كاملة، ووردت أبيات منها في مصادر أخرى.

وبخصوص قصيدته البائيّة، فقد وردتْ أربعة أبيات منها في (الحماسة) وشروحها، وقد أسقطنا منها بيتين، وأثبتناهُما في (المنسوب)،لأنهما نُسِبا إلى شاعرين آخرين. أما الأبيات الثلاثة عشر الباقية فقد أوردناها من: (الأغاني) و(معجم البلدان)..

أما النتفة البائية في بيتين، فقد ورد في:شرح الحماسة المنسوب لأبي العلاء المعرّي بيت آخر، لم يرد في شروح الحماسة جميعاً ولا المظان الأخرى.

فضلاً عن قطعٍ متفرّقةٍ ضمّتْ أبياتاً قلائل وردتْ في: (معجم الشعراء) و(لسان العرب)

وهذا يقودنا إلى أنَّ الشعر الذي نظمهُ الشاعر قبل وقعة (سحبل) وسجنه لمْ يصل إلينا[40]، وحتّى هذا الذي بين أيدينا فإنّه جاء مقتطعًا، غير كاملٍ في بعضهِ، فالقطعة السادسة - التي بدأتْ بـ(وقل لأبي عون...) - تؤكّد ضياع الأبيات السابقة لها، إذْ من غير المعقول أنْ ترد البداية على هذه الصورة.

وعلى هذا فإننا نؤكّدُ أنَّ أصحاب التراجم والاختيارات قد اقتطعُوا أبياتًا من قصائدهِ على وفق ذوقهِم، وما تتطلبهُ كتبهُم من استشهادات، وممّا يُدلّلُ على ذلك هو أنَّ النتفة الأولى هي بيت مفرد يتيم بدأ بحرف الواو، ولا نعرف قبله أو بعدهُ.

فاقتطاعُ شعرهِ واختيار أبيات من قِطَعٍ أخرى طال العارثيّ كما طال شعر شعراء غيرهِ.

ويبدو أنَّ الشاعر لم يتمتّع بالمواصفات التي حدّدها عددٌ منَ المُصنّفين، من أمثال: ابن سلّام الجمحيّ (ت ٢٣١هـ)، في (طبقات الشعراء)، أو ابن قتيبة الدينوريّ (ت ٢٧٦هـ) في (الشعر والشعراء)، إذْ لا نجد له أي أثرٍ في ترجمة مفردة أو ذكر عارضٍ في كتابيهما.

ومن الطّبيعيّ أنْ يكون البحر الطويل هو السائد فيما وصل إلينا من شعرهِ، لأنه يتّسمُ بكثرة المقاطع الطوال، مع قدرتهِ على احتواء طاقة الانفعال العاطفيّ المندفعة من أعماق الشاعر، وإذا علمنا أنَّ ما يقرب من ثلث الشعر العربيّ القديم من هذا الوزن[41] أدركنا سبب شيوع هذا البحر عند الشّاعر.

انتهينا مِنْ جمع وتحقيق ودراسة شعر جعفر بن علبة الحارثيّ سنة ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م، واستطعنا بعد بحثٍ وتنقير في المظان المختلفة أنْ نجمعَ إحدى عشرة قطعة، مجموعها ٧٠ بيتًا، فضلاً عن ثلاث قطع من (المنسوب) لهُ ولغيرهِ، فيكون المجموع (٧٥) بيتًا.

وقد خرّجنا الشعر المجموع على شتيت المصادر التي أربت على مئة مصدر بين مخطوط ومطبوع.

وكان منهجنا في جَمعهِ وتحقيقهِ هو ما سرنا عليه في أعمالنا السابقة، والمتمثّل في:

١ - ترتيب القطع على وفق رويها ترتيباً أبتثيًّ (ألفبائيًّا)، بدءاً من المفتوح فالمضموم ثم المكسور، ويُلحقُ بنهاية كُلّ حرفٍ ما أُلحقَ بالهاء.

٢ - ترقيم كُلّ نصّ قصيدة كانتْ أو قطعة برقمٍ خاصٍ.

٣ - تقويم النصّ عروضياً، وإثبات اسم البحر.

٤ - ضَبْط النصّ ضبطاً بصورةٍ كاملاً، يُعينُ على فَهمِ المعنى.

٥ - تخريج النّصوص من المظان المختلفة - بعد استقصائِها - وإثبات عدد الأبيات التي وردتْ في كُلّ مصدرٍ.

٦ - ذِكْر الاختلاف الحاصل في الروايات بإثبات رقم البيت في الهامش، وترجيح الرواية الصحيحة التي تطمئن إليها النفسُ وإبرازها في المتن.

٧ - الإشارة إلى الأخطاء الواردة في المصادر التي

رجعتُ إليها.

٨ - إثبات قسم للمتدافع (المنسوب) إلى الشاعر وإلى غيره.

وبعدُ، فآملُ أن أكونَ قد أضفتُ لبنةً جديدة الى مكتبة الشعر العربي[٤٢].

والحمدُ لله رب العالمين.

العراق / بابل/ الحلة

ما تبقّى من شعره

[١]

قال: (الطويل)

وكانتْ عُقَيْلٌ أهْلَ ودٍّ فأصبحتْ
بِضَمِّ الصَّفَا والمشرفيِّ عِتابُها

التخريج: التذكرة الحمدونية ٥/٢٨.

[٢]

قال: (الطويل)

١ - ولا يَكْشِفُ الغَمَّاءَ إلا ابنُ حُرَّةٍ
يَرَى غَمَرَاتِ المَوْتِ ثُمَّ يَزُورُها

٢ - بِبِيضٍ كأنَّ المِلْحَ فوقَ شِفارِها
إذا لَمْ تُطَبَّعْ مِنْ دِماءٍ تَمِيزُها

٣ - تُقاسِمُهُمْ أسْيافُنا شَرَّ قِسْمَةٍ
فَفِينا غَواشِيها وفِيهِمْ صُدُورُها

التخريج:

- الأبيات الثلاثة في: شرح الحماسة المنسوب لأبي العلاء المعرّي ١/٥٧.

- البيتان الأول والثالث فقط في: الحماسة (عسيلان) ١/٦٤، الحماسة (الجواليقي) ٣٢، الحماسة (المرزوقي) ١/٤٩، الحماسة (التبريزي) ١/٥٠، الحماسة (الأعلم الشنتمري) ١/٢٠٩، الحماسة (ابن فارس) ٤٦، الزهرة ٢/٦١١، الحماسة المغربية ١/٦٦٧، الحماسة البصرية ١/ ١٤٣، التذكرة الحمدونية ٤/٤٢٤، سمط اللآلي ٢/٩٠٥.

- الأول فقط في: التذكرة السعدية ١٨.

وبلا عزو في: شرح نهج البلاغة ٣/٢٧٨، التبيان في البيان ٣١٣.

- الثالث في: المُوضح ٥/٢٦١، الفسر (بغداد) ٣/٤٧، النظام ٨/٣٢٩، الأشباه والنظائر ١/٩٧، نظام الغريب ١٢٨، اللسان (غشا).

وبلا عزو في: الفتح على أبي الفتح ٣٢٢، الإبانة ٩٠، شرح ديوان المتنبي (معجز أحمد) ٣/٤٦٧.

◆ ونُسِبَ البيتان الأول والثاني إلى: المغيرة بن حبناء التميمي في: شرح ديوان الحماسة للبياري: ق ٢٢، وهي نسبة غير صحيحة.

المفردات:

١ - الغمّاء: الأمر الشديد، الكرب. الغمرات: الشدائد.

يزورها: أي يأتيها عن بصيرة ويتقحّمها، لعزّته وإقدامه - الشنتمري.

٢ - المعري: ماز الشيء إذا جرى جريًا مختلفًا، وأمزتُه أنا. تطبّع: تصدأ، من طَبِعَ السيفُ.

٣ - الغواشي: جمع غاشية، وهي الغمد، والمقبض. الصّدور: صدور السيف: مضاربها.

والمعنى: تجعل أسيافنا بيننا، فنعطيهم منها شرَّ قسمة، بأن نجعل أغمادها علينا، وحداتها

فيهم» - الفسويّ.

٣ - التمير : النامي، وقيل ماء نَمِيرٌ أي ناجعٌ، وقيل: الماء الكثير. لسان العرب: نمر.

[٢]

قال جعفر بن عُلْبة، وكان محبوسًا في مكّة:

(الطويل)

١ - هواي مع الرَّكْبِ اليمانين مُصْعِدٌ
جَنيبٌ وجُثماني بمكّةَ مُوثَقُ

٢ - عجبْتُ لمسْراها وأنّى تخلّصَتْ
إليّ، وبابُ السِّجْنِ دُوني مُغْلَقُ

٣ - ألَمَّتْ فحيَّتْ ثُمّ قامَتْ فودَّعَتْ
فلمّا تولَّتْ كادتِ النَّفْسُ تَزْهَقُ

٤ - فما بَرِحَتْ حتّى وددتُ بأنّني
بما في فؤادي مِنْ دَمِ الجَوْفِ أشرَقُ

٥ - فلا تَحْسَبي أنّي تخشّعْتُ بعدكُمْ
بِشيءٍ، ولا أنّي مِنَ المَوْتِ أفْرَقُ

٦ - ولا أنّ نفسي يَزْدهيها وَعيدُكُمْ
ولا أنّني بالمَشْيِ في القَيْدِ أخْرَقُ

٧ - وكيفَ ؟ وفي نفسي حُسامٌ مُذلّقٌ
يَعَضُّ بهاماتِ الرِّجالِ ويَفْلِقُ

٨ - ولكنْ عرتْني مِن هواكِ صَبابةٌ
كما كنتُ ألقى مِنكِ إذْ أنا مُطْلَقُ

التخريج: الأغاني ١٣ / ٥١، عدا الرابع، و٢، ٣ فيه ١٣ / ٤٤.

- الأبيات - عدا الرابع والسابع - في: الحماسة (عسيلان) ١/ ٦٥، شرح التبريزي ١/ ٥٦، شرح الفسويّ ٤ أ، تفسير ابن فارس ٤٧، شرح المنسوب للمعرّي ١/ ٥٨ - ٥٩، الحماسة (الجواليقي) ٣٢، الحماسة البصريّة ٣/ ١٠٦٢، خزانة الأدب ١٠/ ٣٠٢، ٣٠٥.

- وبلا عزو في: شرح الأعلم الشنتمريّ ١/ ٤١٩ - ٤٢٠.

- الأبيات: ٢، ٣، ٥، ٦، ٨ في: معاهد التنصيص ١/ ١٢٠، خزانة الأدب ٤/ ٣٢١.

- الأبيات: ٢، ٣، ٤، ٥، ٨ في: الزهرة ١/ ٣٥٤، وفي: طيف الخيال ١٩٠ - ١٩١ لبعض الأعراب، وكان محبوسًا في سجن الطائف.

- الأول لهُ في: نظام الغريب ٢٦٦.

- الثاني له في: الحور العين ٢٣١، الفسر (دمشق) ٢/ ٣٦٩.

وبلا عزو في: الفتح على أبي الفتح ٤٥.

- السادس له في: الفسر (بغداد) ١/ ٢٦٨، ٢/ ٣٩٩ (دمشق)، الاقتضاب في شرح أدب الكاتب ٣/ ٢١٦.

- الثامن في: لسان العرب: زمن.

- والأول في: التبيان في البيان ٢٥١: بلا عزو.

وصدرهُ في: شرح سقط الزند ٤/ ١٥٤٧: بلا عزو.

- الخامس والسادس في: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢٧٨: بلا عزو.

وصدر الخامس في: معجم البلدان (خدوراء) ٢/ ٤١٧.

الروايات:

١ - الأغاني، ومكانه الأخير:

قـأمـا الـهـوى والـودّ مـنّي فـطـامـحٌ
إلـيـك، وجـثـمـانـي بـمـكّـة مـوثـقُ

الزهرة، طيف الخيال:

فـأمـا الـهـوى مـنّي إلـيـك فـطـائـحٌ
يـمـانٍ، ولـكـنّـنـي بـمـكّـة مـوثـقُ

٢ - الأغاني:"

إلـيّ، وبـابُ الـسّـجن بـالـقفل مُـغـلقُ

الزهرة:

فـأنّى اهـتـدت تـسـري، وأنّى تـخـلّصت
إلـيّ، وبـابُ الـسّـجن بـالـغـلـق مُـغـلـقُ

٣ - المرزوقيّ: «أتتنا فحيَّت».

الشنتمريّ: «ألمّت فحيّتنا وقامت».

الزهرة:

ألـمّـت فـحـيّـت ثـم قـامـت فـودّعـت

٤ - الشنتمريّ: «ألمّت فحيّتنا وقامت».

٥ - الفسر، الاقتضاب: موعدهم».

٧ - الشنتمريّ، التبريزيّ، معاهد التنصيص، خزانة الأدب: مضمانة».

لسان العرب: «مضمانة»، وقد أشار إليها المرزوقيّ.

الزهرة:

ولـكـنّ مـا بـي مـن هـواك ضَـمـانـةً

المُفردات:

١ - اليمانون: أهل اليمن. مصعد: مُبعد. الجنيب: مجنوب ؛ أي المستتبع. الجثمان: الجسم. مُوثق: مُقيَّد.

٢ - المسرى: السُّرى، قال الشنتمريّ: «يريدُ أنّه لمّا حُبس صَبا إليها، فطرقهُ خيالها، فعجبَ لذلك».

٣ - ألمّت: زارت. تزهق: تهلك وتذهب من العشق.

٤ - أشرق: أغصّ.

٥ - تخشّعت: تكلّفت الخشوع. أفرقُ: أخاف وأحذر.

٦ - يزدهيها: يستخفّها. الأخرق: الذي لا يحسن العمل، والقليل الرفق بالشّيء، ويجوز فيها فتح الرّاء وضمّها.

٧ - مُذلق: حديد، قاطع، مسنون. هامات: رؤوس.

٨ - الصّبابة: رقّة الشّوق.

[٣]

قال جعفر بن عُلبة الحارثيّ: (الطويل)

١ - ألا هـل إلـى فـتـيـان لـهـو ولـذّة
سـبـيـلٌ وتـهـتـاف الـحـمـام الـمـطـوّقِ

٢ - وشـربـة مـاء مـن خـدوراء بـارد
جـرى تـحـت أظـلال الأراك الـمـسـوّقِ

٣ - وسـيـري مـع الـفـتـيـان كـل عـشـيّة
أُبـاري مـطـايـاهـم بـصـهـبـاء سـيـلـقِ

٤ - إذا كـحـلت عـن نـابـهـا مـجّ شـدقـهـا
لُـغـامـاً كـمُـحّ الـبـيـضـة الـمُـتـرقـرقِ

٥ - وأصهب جوني كأن بغامه
تبغم مطرود من الوحش مرهق
٦ - يزى لحم دفيه وأفنى أظله أجـ
ـتياب الفيافي سملقا بعد سملق
التخريج: الأغاني ١٣/ ٥٥ -٥٦.
- ١، ٢، ٣: معجم البلدان ٢/ ٢١٧.
- الثالث: لسان العرب (سملق) : بلا عزو.
الروايات:
١ - معجم البلدان:
ألا هل إلى ظل النضارات بالضحى
سبيل وتغريد الحمام المطوق
٢ - معجم البلدان: مجرى تحت أفنان.
٣ - معجم البلدان:
وسيري مع الركبان كل عشية
أباري مداماهم بصهباء سلهب
المفردات:
١ - تهتاف: هتفت الحمامة إذا صوتت. المطوقة: الحمامة ذات الطوق المستدير في رقبتها.
٢ - الخدوراء: موضع في بلاد بني الحارث (معجم البلدان).
الأراك: شجر من الحمض يُستاك به ؛ الواحدة: أراكة.
٣ - الأدماء: الناقة شديدة البياض. سيلق: الناقة الماضية في سيرها.
٤ - مجّ: رمى به. الشدق: جانب الفم. اللغام: الزبد حول الفم.
٥ - أصهب: ما خالطه بياض. الجون: الأسود أو الأبيض. البغام: الصوت الرخيم.
٦ - نقأة: جلالة. الأظل: باطن المنسم. الفيافي: الصحاري. السملق: الأرض الجرداء المستوية.

[٥]

قال جعفر بن عُلبة الحارثيّ: (الطويل)

١ - وسائلة عنا بغيب وسائل
بمصدقنا في الحرب، كيف نحاول
٢ - ألهفي بقرّى سحبلٍ حين أحلبت
علينا الولايا والعدوّ المباسل
٣ - فقد علم الله مرحى عدوّنا
وضرب ببيض المشرفية خابل
٤ - إذا ما قرى هام الرؤوس اعترامها
تعاورها منهم أكف وكاهل
٥ - إذا ما ابتدرنا مأزقا فرجت لنا
بأيماننا بيض جلتها الصياقل
٦ - ولما أبو إلا المضي، وقد رأوا
أن ليس مني خشية الموت ناكل
٧ - حلفت يمينا برة لم أرد بها
مقالة تسميع ولا قول باطل
٨ - ليختضمن الهندواني منهم
معاقد يخشاها الطبيب المزاول
٩ - يقول العقيليون إذ لحقوا بنا:
سترجع مقرونا بإحدى الرواجل

١٠ - وقالوا لنا ثنتان لابدّ منهما

صُدُورُ رِمَاحٍ أُشْرِعَتْ أَوْ سَلاسِلُ

١١ - فقلنا لهم تلكم إذاً بعدَ كَرَّةٍ

تُغَادِرُ صَرْعَى، نَوْؤُهَا مُتَخَاذِلُ

١٢ - ولَمْ نَدرِ إنْ جِضْنا مِنَ الموتِ جَيْضَةً

كَمِ العُمْرُ باقٍ، والمَدَى مُتَطَاوِلُ

١٣ - وقتلى نفوس في الحياة زهيدة

إذا اشتجر الخطي والموت نازلُ

١٤ - تُرَاجِعُهُمْ فِي قَالَةٍ بَذَؤُوا بِهَا

كَمَا راجعَ الخصمَ البَذِيُّ المُنَاقِلُ

١٥ - لِيَهْنَ عقيلاً أنّني قد تركتُها

يَنُوءُ بِقَتْلاها الذّئابُ الهَوامِلُ

١٦ - لهم صدرُ سَيْفِي يومَ بَطْحاءِ سَحْبَلٍ

ولي منهُ ما ضُمَّتْ عليهِ الأَنامِلُ

التخريج: الأغاني ١٣/ ٤٨ -٤٩ (عدا: ٩، ١٢).

- الأبيات: ٢، ١٠، ١١، ١٢، ٥، ١٥، في: الحماسة ١/ ٦٣- ٦٤، شرح المرزوقيّ ١/ ٢٤ -٤٩، رواية الجواليقيّ ٣١، تفسير ابن فارس ٤٦، الشرح المنسوب للمعرّي ١/ ٥٤، شرح الفسويّ ٣ ب، شرح الأعلم الشنتمريّ ١/ ٢٥٩ -٢٦٠، شرح العكبريّ ١١ أ، مقتضى السياسة ١٤.
- الأبيات: ٤، ١٥لا، ١٦، في: عيون الأخبار ١ / ١٩٣.
- ١٠، ٥، ١٥: الأشباه والنظائر ١/ ٩٦: بلا عزو.
- ٥، ١٥، ١٢: الزّهرة ٢/ ٢١١، التذكرة السعديّة ١/ ٥٦.
- ٩، ١٠، ١١، ١٢، ٥، ١٥: التعليقات والنوادر ٣/ ٥٧٢ -٥٧٣.
- ٢، ١٦: معجم ما استعجم ٣/ ٣٥٠.
- ١، ١٠، ١١: الدرر اللوامع ٦/ ١١٩ -١٢٠.
- ٥/ ١٥: الحماسة المغربيّة ١/ ٦٦٦.
- ٥، ١٥: سمط اللآلي ٢/ ٩٠٥.
- ١٢، ١٥: شرح ما يقع فيه التّصحيف والتحريف ٢٩٨، ٣٤٨، الصحاح، العباب الزاخر، لسان العرب، تاج العروس: جيض، سحبل.
- الثاني فقط: شرح نهج البلاغة ٨/ ٨، لسان العرب: سحبل، معجم البلدان ٤/ ٤٤ (قرى). وبلا عزو في: الصحاح ٥/ ١٨٢٨.
- الخامس فقط: المآخذ على شُرّاح ديوان أبي الطيب المتنبيّ ٢/ ٦٦.
- العاشر: همع الهوامع ٣/ ١٧٥. وبلا عزو في: شرح الأشموني ٢/ ٢٦٤، مغني اللبيب ١/ ٦٥.
- الحادي عشر: تاج العروس ١/ ١٢٩.
- الثاني عشر: الفرق بين الحروف الخمسة ١٢١، شرح ما يقع فيه التصحيف ٣٤٨، تصحيح التصحيف وتحرير التحريف ٤٧.

وبلا عزو في: شرح نهج البلاغة ٣/ ٢٧٧.

- السادس عشر: المسلسل في غريب اللغة ٤٦، التعليقات والنوادر ٣/ ١٤٩١، النظام ٨/ ٣٢٨، الفتح على أبي الفتح ٣٢٢، معجز

أحمد ٤٦٨/٣، ونُسِبَ في: معجم الشعراء ١٧٠ إلى: عقبة بن ماعز.

الروايات:

٢ - الأغاني:

عشية قرى سحبل إذ تعطفت

علينا السرايا والعدو المباسل

الجواليقي: «أجبلت»، معجم البلدان: «أجلبت»، الحماسة، الأعلم الشنتمري: «أجبلت».

وذكر المرزوقيّ والفسويّ أنّه يروى (الموالي) بدلاً من (الولايا).

٥ - التعليقات والنوادر:

إذا القوم سدّوا مأذقا....... بأماثنا.......

الأغاني: إذا ما رُصدنا مرصدا.

١٠ - الحماسة، الجواليقي، أيام العرب، الفسويّ: «فقالوا».

التعليقات والنوادر:

وقد خبروا بين قتلين منهم

صدور العوالي أو جذاب السلاسل

١١ - التعليقات والنوادر:

فقلنا لهم ذاكم إذا بعد ضحكة

ترى القوم فيها صرعى نهضهم متخاذل

الأغاني: «نهضها».

١٢ - التعليقات والنوادر:

ولمْ تدرِ، لو جضْنا لتبقى نفوسُنا

مَدَى العُمْرِ باقٍ، والمَدَى مُتطاولِ

تصحيح التصحيف: «ولم أدرِ».

الزهرة: «منى العمر».

وضُبطتْ (أنّ) بالفتح عند: المرزوقي وابن فارس، وبالكسر في: الحماسة والجواليقي والفسويّ والصحاح والعباب والفرق بين الفرق واللسان والتاج وتصحيح التصحيف، وبالفتح والكسر عند: الشنتمريّ.

وجاء في تفسير ابن فارس: «ويروى» حضنا عن الموتِ حيضةً. ويروى: «عن الحربِ». لسان العرب: «عن الموت».

١٦ - التعليقات والنوادر: لكم... يوم أسفل.

الزهرة، المسلسل، لسان العرب: «يوم صحراء».

الجواليقي: «ما ضمّت عفينا». ضمّت: تُروى بالضم والفتح معًا.

عيون الأخبار: «يوم برقة سحبل».

المفردات:

٢ - قُرَى: موضع ببلاد بني الحارث في نجران.

سحبل: وادٍ في بلاد بني الحارث. معجم البلدان ١٩٤/٣

أجبلتْ: اجتمعت وتألّبتْ. ويروى: أجلبت، أي أتت بجلبة.

الولايا: جمع الولية، وهي هنا: الجماعة الموالية.

المباسل: المحارب المتنكّر.

٣ - البيض: السيوف.

خابل: من: خبل، إذا أذهب وفسد.

المرحى: الموضع الذي تدور عليه الرّحى.

٤ - قراهُ: أطعمهُ القِرَى، كنايةٌ عنِ الضّرب.

الاعترام: العدّة والشّرس. تعاور: تداول. الكاهل: مقدّم الظّهر مِمّا يلي العنق.

٥ - المأزق: مضيق الحرب. فرّجت: وسّعْتُ. جُلتُها: شغلتُها وصفقتُها.

٦ - ناكل: متأخّرٌ، جبان.

٧ - التسميع: التشهير.

٨ - الاختصام: القطع.

١٠ - لابدّ منهما: لا بدَّ مِنْ أحدهما، فحذفَ المضافَ وأقامَ المضافَ اليه مقامهُ.

١١ - الكرّة: الإقدام بعد الانهزام. العمدة. تُغادرُ: تتركُ. النوء: النهوض في ثِقل. متخاذل: ضعيف.

١٢ - يقول المرزوقي: «أنْ جضنا: بمعنى لمّا جضنا، بفتح الهمزة، لأنّه ذُهبَ في هذا لمّا مضى».

جاض: حادَ، ويأتي بمعنًى: عدَلَ، والصّادُ فيه لغة، ويُروى أيضًا: (حاصَ)، وكلُّها بمعنًى واحدٍ.

١٣ - لشتجر: طعن. الخطيُّ: الرُّمح.

١٤ - المناقل: الذي يتحدّثُ مع غيرِهِ ويراجعهُ.

١٦ - لهم صدر سيفي: «أيْ قسّمتُهُ بيني وبينهم، فلهُم صدره بإعماله فيهِم، ولي رئاستهُ بقبْضِ أناملي عليهِ واعتصامي به».

البطحاء: مسيل فيه دِقاق الحصى، وأُضيفتْ الى سحبل.

[٦]

قال جعفر يُعرِّضُ أخاهُ ماعزًا: (الطويل)

١ - وقـل لأبـي عـون إذا مـا لقيتـهُ

وَمِــنْ دُونِـهِ عرض الـفـلاةِ يَحـولُ

٢ - تعـلم وعـنـد الـشـك أنّـي يَشُفّني

ثـلاثـةُ أحـراسٍ مـعـاً وكـبـولُ

٣ - إذا رُمتُ مَشيًا أو تَبوّأتُ مَضجعًا

يَـبيتُ لـهـا فـوق الـكِـعـابِ صَليلُ

٤ - ولـو بـك كـانـت لا بتعثتُ مَطيّتي

يـعـود الحـفـا أخـفـافـهـا وتـجـولُ

٥ - إلى العدلِ حتى يَصدرَ الأمرُ مَصدراً

وتَـبْـرَأ مِـنـكُـمْ قـالـةٌ وعُـدولُ

التخريج:

الأغاني ١٣ / ٥١ - ٥٢.

المُفردات:

١ - الفلاة: الصحراء.

٢ - يشفّهُ: يهزلهُ ويضمرهُ ويُذهب عقلهُ. الكبول: القيُود.

٤ - المطية: الناقة.

الروايات:

١ - وورد في الأصل أن رواية العجز هي نسخة ابن الأعرابي:

وَدُونَـهُ مِـنْ عَرضِ الـفـلاةِ مَحـولُ

بالميم، وبضم الهاء في «دونه» بالرفع وتخفيفها، وهي لغتهم خاصة».

[٧]

قال لمّا حُبسَ في سجن (نوران): (الطويل)

١ - إذا بابُ دَوْرانٍ ترنّمَ في الدُّجى
وشُدَّ بأغلاقٍ علينا وأقفالِ

٢ - وأظلمَ ليلٌ، قام علجٌ بجُلجُلٍ
يدورُ به حتى الصباحِ بأعمالِ

٣ - وحراسُ سوءٍ ما ينامونَ حولَهُ
فكيف لمظلومٍ بحيلةِ مُحتالِ؟

٤ - ويصبرُ فيه ذو الشجاعةِ والندى
على الذلِّ للمأمورِ والعلجِ والوالي

التخريج: الأغاني ١٣/٤٦، الوافي بالوفيات ١١/ ١٣.

المفردات:

١ - دوران، كذا ورد الاسم، والمشهور أنه (دوّار)، في مدينة حَجْر باليمامة. ينظر: ابن عربي مُوطِّد الحكم الأموي في نجد ١٦٣ - ١٦٦.

٢ - العلج: الرجل الغليظ الشديد. الجُلجُل: الجرس.

٣ - الروايات: الوافي بالوفيات: «إذا باب دودان... بأغلاقٍ علينا».

[٨]

وقال جعفر بن عُلبة الحارثي:

١ - وقد قلتُ يوماً للفريقين عرِّجا
عليَّ وشُدّا لي على جملي رَحلي

٢ - ولا تعجلا بي، بارك الله فيكما
فقد كنتُ وقّافاً على ذي هوى مثلي

التخريج: الأشباه والنظائر ١/ ١١٩.

[٩]

شرب جعفر حتى سكر، فأخذه السلطان فحبسه، فأنشأ يقول: (الطويل)

١ - لقد زعموا أني سكرتُ، وربّما
يكونُ الفتى سكرانَ، وهو حليمُ

٢ - لعمرُكَ ما بالسُّكرِ عارٌ على الفتى
ولكنَّ عاراً أن يقالَ لئيمُ

٣ - وإن فتًى دامتْ مواثيقُ عهدِهِ
على دونِ ما لاقيتُهُ لكريمُ

التخريج:

الأغاني ١٣/ ٤٥، الوافي بالوفيات ١١/ ١١٣.

والبيت الأخير يُنسب إلى: تُوبر بن تُوالة العقيليّ في: مجموعة المعاني ١٣٩، برواية: «على مثل ما لاقيته».

[١١]

قال جعفر بن عُلبة في فراق الأحبة: (الطويل)

١ - أشارتْ لنا بالكفِّ، وهي حزينةٌ
تُودّعُنا إذ لم يُودِّعْ سلامُها

٢ - وما أنسَ مِ الأشياءِ لا أنسَ قولَها
وقد زلّ عن غُرِّ الثنايا لثامُها:

٣ - أما من فراقِ اليومِ بُدٌّ ولا النوى
بمُجتمِعٍ إلا لشحطٍ لِمامُها

٤ - فلو كنتُ أبكي من فراقِ صبابةٍ
لأذريتُ عيني دمعةً لا ألامُها

٥ - ولكنّ لي عيناً كتوماً بمائها
جموداً بماءِ الناظرينَ انسجامُها

٦ - وخبّرتُها تهدي السلامَ، ودونها
جبالُ السُّرى تثليثُها وإكامُها

٧ – فإنَّ التي أهدتْ على نأْيِ دارها
سَلامًا لمردودٌ عليَّ سَلامُها

التخريج:

أمالي اليزيديّ ١١٠ (عدا ٦، ٧)، المراثي لليزيدي ٣٢١.

– التذكرة العمدونية ٦/ ٨٠ (عدا ٢، ٣).

الروايات:

١ – التذكرة العمدونية:

أشارتْ بطرفِ العينِ، وهي حزينةٌ
تَوَقَّفتُ إذْ لمْ يَبِنْ كلامُها

٤ – التذكرة العمدونية:

فلو كنتُ أبكي للفراقِ صَبابةً
شفى بعضَ وجدي من جفوني انسجامُها

٥ – التذكرة العمدونية:

ولكنّها عينٌ كَتومٌ لدمعِها
إذا ما حبالُ الوصلِ جدّ انصرامُها

[١١]

قال جعفر بن عُلبة حين لَقِيَ بني عُقَيْل: (الطويل)

١ – ألا لا أُبالي بعدَ يومي بسَحْبَلٍ
إذا لمْ أُعذَّبْ أنْ يجيءَ حِمامِيا

٢ – تركتُ بِجَنْبَيْ سَحْبَلٍ وتلاعِهِ
مُراقَ دمٍ لا يبرحُ الدهرَ ثاوِيا

٣ – شفيتُ به غيظي، وجُرِّبَ مَوْطِني
وكانَ سَناءً آخرَ الدهرِ باقِيا

٤ – أرادوا ليثنوني، فقلتُ: تجنّبوا
طريقي، فما لي حاجةٌ مَنْ وَرائِيا

٥ – فدًى لبني عَمٍّ أجابوا لِدَعوتي
شفوا مِنْ بني القرعاءِ عمّي وخالِيا

٦ – تركناهُمُ صَرْعى كأنَّ ضَجيجَهُمْ
ضَجيجُ دَبارى النِّيبِ لاقتْ مُداوِيا

٧ – كأنَّ العُقيلِيِّينَ يومَ لقيتُهُمْ
فِراخُ القطا لاقَيْنَ صَقرًا يمانِيا

٨ – أقول وقد أجلتْ مِنَ اليومِ عَركَةٌ:
لِيَبْكِ العُقيليّينَ مَنْ كانَ باكِيا

٩ – فإنَّ بِقُرى سَحْبَلٍ لأمارةً
وتَضحُ بِدِماءٍ مِنهُمُ ومَخابِيا

١٠ – ولِمَنْ ورائي حاجةً، غيرَ أنّني
وددتُ مَعادًا كانَ فيمَنْ أتانِيا

١١ – فتَصدُقُهُ النفسُ الخبيثةُ مَوْطِني
ويُوقِنُ بالعشواءِ أنْ قد رآنِيا

١٢ – شفيتُ غليلي مِنْ خُشَيْنةَ بعدما
كَسَوْتُ الهُذَيْلَ المشرفيَّ اليمانِيا

١٣ – أحقًّا عبادَ اللهِ أنْ لستُ زائرًا
صَحاريَّ نَجْدٍ والرِّياحَ الذَّوارِيا

١٤ – ولا زائرًا شُمَّ الغرانِينَ أنتمي
إلى عامرٍ يَحْلُلْنَ رَمْلاً مُعالِيا

١٥ – أُوصيكُمُ – إنْ متُّ يومًا – بِعارِمٍ
لِيُغْنِيَ غَنائي، أو يكونَ مَكانِيا

التخريج:

– الأغاني ١٣/ ٤٧ – ٤٨ (عدا: ١١).

– معجم البلدان ٣/ ٦٦ (عدا: ٤، ٦، ١١).

- المؤتلف والمختلف ١٩، الأبيات: ٧، ١٠، ١١، ١، ٢.

- الحماسة (عسيلان)، شرح المرزوقي ١/ ٣٥٦، رواية الجواليقي ١١١، شرح الفسوي ٣٣ أ: الأول والثاني، مع بيتين آخرين.

- الوحشيات ٢٣: ٧، ١٠، ١١.

- معجم الشعراء ٢٩١، معاهد التنصيص ١/ ١٢٦، أيام العرب ٨٨: ١٣، ١٤، ١٥، ١٠.

- التذكرة الحمدونية ٢ /٤٧٧، مجموعة المعاني ٢٤: الرابع فقط.

- الوافي بالوفيات ١١ / ١١٣: الأول فقط.

- الدرّ الفريد ٣ / ٣٨: الأول والثاني فقط.

الروايات:

١ - الحماسة وشروحها، معجم البلدان: «بعد يومٍ».

٢ - الأغاني: «تركتُ بأعلى سحبلٍ ومضيقِهِ»، معجم البلدان: «وبضيقه»، تحريف.

٦ - معجم البلدان ك «معمّي».

٧ - الأغاني، معجم البلدان:

كأنّ بني القرعاء..... ...... صقرًا يمانيًا

المؤتلف والمختلف: «حين رأيتهم».

٨ - معجم البلدان: «من القوم».

٩ - معجم البلدان: «بقربى»، تحريف.

١٠ - الأغاني: «ولم أترك لي ريبة»، معجم البلدان: «ولم أر لي مِنْ حاجة»، المؤتلف والمختلف: «ردنك».

١١ - الوحشيات: «النفس الكذوب بسالتي».

١٢ - معجم البلدان: «حشيتة».

١٤ - معجم البلدان: «أنتمي».

١٥ - الأغاني: «ليغني شيئًا»، وذكر رواية أُخرى للبيت هي:

وعطّل قلوصي في الركاب فإنها

ستبرد أكبادًا أو تبكي بواكيا

المفردات:

١ - الحِمام: الموت.

٢ - التلاع: جمع تلعة، وهي المرتفع من الأرض، يتر دّدفيها السّيْل الى باطن الوادي. الثاوي: المُقيم.

٣ - موطني: موقفي. السّناء: الرِّفعة والشَّرف.

٦ - دباري: الدُّبُر: خلاف القُبل. النِّيب: جمع ناب، وهي الأنثى المُسِنّة من النوق التي أصابها الدّبر.

٧ - القطا: ضربٌ من الحَمام؛ الواحدة: قطاة.

٨ - «المحابي: آثارهم، حبوا من الضعف للجراح التي بهم» - الأصفهاني.

٩ - أمارة: علامة.

١٠ - «أراد: وددت أن معاذاً كان أتاني معهم فأقتله» - الأصفهاني.

١١ - العشواء: العين.

١٥ - عارم: ابنهُ.

المنسوب

[١]

قال جعفر لمّا انقطع شسْعُ نعلِه: (الوافر)

أقـيـدُ قـبـال نـعـلـي أن يـراني
عـدوّي لـلـحـوادث مُـسْـتـكـيـنـا

التخريج: الأغاني: ١١/ ١٤٥، معجم الأدباء ٤/ ٢٦، معاهد التنصيص ١/ ١٢٥.

- لهدبة بن الخشرم العذريّ في: ربيع الأبرار ٣/ ٣٥١، ديوانه.

[٢]

قال جعفرٌ: (الطويل)

١ - [وكيف أُحَبُّبُها وقد نذروا دمي]
وأقـسـم أقـوامٌ مَـخُـوفٌ قَـسَـامُـهَـا

٢ - كـأنَّ رقيقَ البرق بيني وبينها
إذا حانَ مِنْ بعضِ الحديثِ ابْتِسامُهَا

التخريج:

- التعليقات والنوادر ٢/ ٥٧٣، عدا صدر الأوّل.

- للسّمهريّ العُكليّ في: شعراء أُمويّون ١/ ١٤٦ - ١٤٧، أشعار اللصوص وأخبارهُم ١/ ٤٣ - ٤٤.

الروايات:

١ - أشعار اللصوص: «وكيف تُرَجّيها وقد حِيلَ دونها».

٢ - شعراء أمويّون: كأنّ وميضَ..... من بين الحديث.

أشعار اللصوص: من خلفِ الحجاب.

[٣]

قال جعفرٌ: (الطويل)

١ - إذا ما أتيتَ الحارثيّاتِ فانْعَني
لـهُـنّ، وخـبـرهُـنَّ أنْ لا تـلاقـيـا

٢ - وقوّد قلوصي في الرّكاب، فإنّها
سـتـبـردُ أكـبـاداً وتـبـكـي بـواكـيـا

التخريج:

- لمالك بن الرّيب، وقيل لجعفر، ولعبد يغوث بن وقّاص الحارثيّ في: تحفة المجد الصّريح ١٣٧.

- لجعفر بن خالد في: شرح الفصيح لابن هشام اللخميّ ٦٨.

- الثاني فقط لمالك بن الرّيب في: شعره (ضمن كتاب: شعراء أُمويّون) ١/ ٤٧، أشعار اللصوص وأخبارهم ٢/ ٢٩٧، وأخلّ شعره فيهما بالبيت الأوّل.

- ذكر أبو الفرج الأصفهاني في: الأغاني ١٣/ ٤٨ (الثقافة) أنّ البيت الثاني يُروى لمالك بن الرّيب.

الروايات:

١ - شعراء أُمويّون، أشعار اللصوص وأخبارهُم: «وعزّ قلوص..... ستفلقُ».

٢ - تفسير ابن فارس، المرزوقي، التبريزيّ: «ستضحك مسروراً».

معجم الشعراء، رواية الجواليقي:

وقوّد قلوصي بينهنّ فإنّها ستضحكُ أكبادًا.....

## الحواشي:

(١) ترجمتُهُ في: الأغاني ١٣/: ٤٥ - ٥٦، الاشتقاق ٣٩٩، المبهج ١٦، جمهرة النسب ٢ / ٢٥١، المؤتلف والمختلف ١٩ - ٢٠، مختار الأغاني ٣ / ٢، شرح شواهد المغني ١ / ٣ / ٢، جمهرة أنساب العرب ٤١٧، سمط اللآلي ١ / ١، الحماسة بشرح التبريزي ١ / ٤٣ - ٤٤، التذكرة الحمدونية ٢/ ٤٢٤، الوافي بالوفيات ١١/ ١١٢، معاهد التنصيص ١ / ١٢١ - ١٢٣، خزانة الأدب ٤ / ٣٢٢ - ٣٢٣، تاريخ آداب اللغة العربية ١ / ٣، الأعلام ٢ / ١٢٥، تاريخ التراث العربي ٢-٣ / ٢١٩، معجم الشعراء المخضرمين والأمويين ٨٢ - ٨٣، معجم الشعراء في معجم البلدان ١٨٦ - ١٨٧، الجامع ٢ / ٢٨٩، شخصيات كتاب الأغاني ٢٢٤ - ٢٢٥، مراجع تراجم الأدباء العرب ٢/ ١٥٧ - ١٥٨، شخصيات كتاب الأغاني ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) يَدُلُّ على هذا قَوْلُ معاذ الأعشى يُخاطبُ والد جعفر:

أبا جعفرٍ: سَلِّمْ بنجرانَ واحتَسِبْ

أبــا عــارمٍ، والمُسْتَجِمّــاتِ العواليــا

معجم الشعراء ٢٩٢.

(٣) تحرَّفَ إلى: (جعفر بن عُليّة الحاري) في: العبر (بغداد) ١/ ٢٦٨، وإلى: (الحرثي) في: لسان العرب - سحل، طبعة بولاق ١٣ / ٣٥٢، وطبعة بيروت ١٣ / ٣٣١، ونبَّهَ على هذا المرحوم عبد السلام هارون في كتابه: تحقيقات وتنبيهات في معجم لسان العرب ٢٥٥.

وورد في: التعليقات والنوادر (بغداد) ٢/ ٣٣٣ - الهامش، قولُ المحقِّق إنه لم يعثر له على ترجمة، وهذا غريب، لأنَّهُ سبقَ أنْ ترجم له في هامش ١/ ٤٢.

(٤) يُنظر عنهُ: العقد الفريد ٥ / ١٤٩ - ١٥٦، خزانة الأدب ١/ ٢١٣ - ٢١٧.

وبيتيه اللتي مطلعها:

ألا لا تلوماني كَفَى اللومَ ما بِيَا

فما لكما في اللومِ خيرٌ ولا لِيَا

(٥) ورد بصيغة عُليّة في: العبر (بغداد) ٤/ ١٦، اللباب في تهذيب الأنساب ٣ / ٢ ١، الوافي بالوفيات

(٦) جاء في: معجم الشعراء في لسان العرب ٢ ١: بنو عُقيل"، بفتح العين، وهو خطأ.

(٧) ترجمتُهُ في: المؤتلف والمختلف ١٩، معجم الشعراء ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٨) المؤتلف والمختلف ١٩.

(٩) معجم البلدان ٣/ ٢٦، شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤٤.

(١٠) يُنظر: الأغاني ١٣/ ٤٧، شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤٤، معجم الشعراء ١٢.

(١١) معجم الشعراء ١٢.

(١٢) معجم البلدان ٣/ ٢٦.

(١٣) تاريخ الطبري ٧/ ٢٩، تاريخ خليفة بن خياط ٢ / ٣٦٦، العقد الثمين ٤/ ٣٥، الأعلام ١ / ٢٨، وفيه أنَّه تُوفِّيَ سنة ١١٥.

(١٤) جاء في: سمط اللآلي: فما ولي اليمامة وفد عليه ابن هرمة ومروان بن أبي حفصة وداود بن سلم، فأكرمهم.

(١٥) تاريخ الطبري ٧/ ٥١٥، تاريخ خليفة بن خياط ٢/ ٤٤٨.

(١٦) الأغاني ١١/ ١٤٦.

(١٧) تُنظر ترجمتُهُ في: الأمالي ١/ ٢٧، معجم الشعراء ١٨٥ - ١٨٦، جمهرة أنساب العرب ٤١٦ - ٤١٧، شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ٢/ ٢٣١.

جمع شعره د. يونس السامرائي، ونُشِرَ في مجلة المورد، مج ٢٢، العدد الأول والثاني، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

(١٨) المهياف: الذي لا صبرَ لهُ على العطش.

(١٩) ورد في: شرح حماسة أبي تمام للتبريزي ١/ ٤٤: مرحمة بن طوفه، وفي: معجم الشعراء ٢٩٢: معاذ بن كليب بن حَزْن الملقّب بالأعشى.

(٢٠) ذكر الزركلي في: الأعلام ٢/ ١٢٥ أنَّ جعفرًا من مخضرمي الدولتين وقُتِلَ سنة ١٢٥هـ.. وهذا التاريخ يُناقضُ ما بعدهُ من الكلام، وأشار إلى هذا التناقضِ عبدُ المعين الملوحي في كتابه: أشعار اللصوص وأخبارهُم ٢/ ٥٦، وتابعهُ عوض محمد الدوري في كتابه: مصادر دراسة الشعر العربي في العصر الأموي ١٢٤.

(٢١) الأغاني ١١٦/١١.

(٢٢) الأغاني ١٥/١١.

(٢٣) معجم الشعراء ٢٩٢، معاهد التنصيص ١٢٥/١، حماسة القرشي ١٧٢.

(٢٤) الأبيات في: معاهد التنصيص ١ /١٢٥، حماسة القرشي ١٧٢، والأولان فقط في: معجم الشعراء ٢٠١، مع آخر.

وقد ردّ عليه معاذ الشيباني بقطعةٍ له. ينظر: التذكرة الحمدونية ٢٦٨/٤.

(٢٥) الثبل: الحقد والعداوة.

(٢٦) الأغاني ١٢٢/١٢.

(٢٧) القطعة ٦، وتنظر القطعة ٧.

(٢٨) القطعة ٣.

(٢٩) شرح الحماسة للمرزوقي ١ /٥١.

(٣٠) شرح الحماسة ١ /٤٤.

(٣١) ينظر: الصحاح، اللباب، التاج: جيض، شرح الحماسة للمرزوقي ١ /٤٩، الشعر (دمشق) ٣٢٩/٢.

(٣٢) التعليقات والنوادر (الرياض) ٥٧٢/٢.

(٣٣) شرح حماسة أبي تمّام ١ / ٤٢.

(٣٤) الحماسة بتفسير ابن فارس ٤٦.

وقد أثبتنا في دراسةٍ مطوَّلةٍ أنه ليس لابن فارس على الإطلاق، بأدلَّةٍ في كتابنا: في نقد التحقيق ٢٣٦.

(٣٥) ترجمته في: أعيان العصر ٢٠/١، الوافي بالوفيات ١٦ / ٧٧، نكت الهميان ١٦٣، ألحان السواجع ٢٥٢/١، فوات الوفيات ٩٣/٢، تذكرة النبيه ٢/ ٢٠٨، النجوم الزاهرة ٢٨٤/٩.

(٣٦) نكت الهميان ١٦٦، الوافي بالوفيات ١٦ /٨٢، أعيان العصر ٢٠٩/٢.

(٣٧) ديوان صفيّ الدين الحلّي ٧٣، ولم يُشِر ناشرُهُ إلى هذا.

(٣٨) ديوان أبي الطيب المتنبي ٢٩٢.

(٣٩) الشعر (بغداد) ٤ /٤٦.

(٤٠) أُعيد نشره محقَّقاً باسم: (المراثي).

(٤١) نستثني من ذلكَ القطعة الثامنة، وقد حبسَهُ السلطانُ بعد أنْ شربَ الخمرَ.

(٤٢) موسيقى الشعر العربي ٥٩.

(٤٣) بعد انتهائنا من جهدنا هذا علمنا أن السيِّد عبد المعين الملوحي في كتابهِ (أشعار اللصوص وأخبارهم)، الصادر في دمشق، ١٩٩٣م، قد جمع شعر الشاعر فيننا، فلمّا اطلعنا عليه وجدنا أنه وقع في ٥٩ بيتًا فقط، واقتصر عند حديثه عن حياتِه برجوعه إلى كتاب (الأغاني)، ولم يرجع إلى شرح التبريزي وإلى غيره من المصادر، وكانت تخريجاته ضيقة جدًا، وأهمل تفسير المفردات، وإيراد الروايات المختلفة، أو ذِكر البحور، ولم يصنع قسمًا للمنسوب

كما اطلعنا على جمعٍ آخر قام به د. محمد نبيل طريفي في كتابِهِ (ديوان اللصوص)، الصادر في بيروت، ٢٠٠٤م، ١/ ١٨ - ١٩٩، وقد ضمَّ عشر قطع في ٦٤ بيتًا، ورجع إلى ١٥ مصدرًا فقط، وليس فيه قسم (المنسوب)، وكان اعتمادُهُ على جَمْعِ الملوحي واضحًا جدًا!

## المصادر والمراجع


أ - المخطوطة:

- إعراب الحماسة: العكبري (ت ٦١٦هـ)، مخطوطةُ مكتبة كوبرلي، تركيا، رقم ١٢٠٧هـ.
- تحفة المجد الصريح: أحمد بن يوسف اللبلي (ت ٦٩١هـ)، مخطوطة دار الكتب المصرية.
- التنبيه على شرح مشكلات الحماسة: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق عبد المحسن خلُوصي الناصري، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٥م.
- الدُّر الفريد وبيت القصيد: محمد بن أيدمر (ت ٧١٠هـ)، أشرف على طباعته مصوّراً د. فؤاد سزكين، معهد تاريخ

العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، ١٩٨٨م – ١٩٨٩.

- شرح ديوان الحماسة: أبو الحسن الدياري (ت القرن٥هـ)، مخطوطة دار الكتب المصرية، رقم ٩٠٧٤ – أدب.
- شرح ديوان الحماسة: أبو القاسم الفسوي (ت ٤٩٧هـ)، نسخة مصورة في مكتبتي، عن مخطوطة معهد المخطوطات العربية، رقم ٥١٨ – أدب.
- مقتضى السياسة في شرح نكت الحماسة: سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ)، مخطوطة مكتبة جامعة استانبول، تركيا، رقم ٢٢٢٨.

ب – المطبوعة:

- الإبانة عن سرقات المتنبي: محمد بن أحمد العميدي (ت ٤٣٣هـ)، تحقيق إبراهيم الدسوقي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١م.
- ابن عربي مُوطّد الحكم الأُموي في نجد: الشيخ حمد الجاسر.
- الأشباه والنظائر: الخالديّان: أبو بكر محمد (ت ٣٨٠هـ)، وأبو عثمان سعيد (ت ٣٩١هـ)، تحقيق السيد محمد يوسف، القاهرة، ١٩٦٥م.
- الاشتقاق: محمد بن الحسن بن دريد (ت ٣٢١هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة السُّنّة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م.
- أشعار اللصوص وأخبارهم: عبد المعين الملوحي، ط١، بيروت، ١٩٩٣م.
- الأعلام: خير الدين الزركلي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت ١٩٧٩م.
- الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت ٣٥٦هـ)، دار الكتب المصرية، ودار الثقافة، بيروت.
- الاقتضاب في شرح أدب الكاتب: عبد الله بن محمد بن السِّيد البطليوسي (ت ٥٢١هـ)، تحقيق مصطفى السقّا و د. حامد عبد المجيد، بغداد، ١٩٨١ – ١٩٨٣م.
- أمالي القالي: أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥م.
- أمالي اليزيدي (ت ٣١٠هـ)، عالم الكتب – بيروت، مكتبة المتنبي – القاهرة (طبعة مصوّرة).
- تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزَّبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، الكويت.
- تاريخ آداب اللغة العربية: جرجي زيدان (ت ١٩١٤م)، مراجعة وتعليق د. شوقي ضيف، دار الهلال، د. ت.
- تاريخ التراث العربي: فؤاد سزكين، نقله الى العربية د. محمود فهمي حجازي وعرفة مصطفى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة، الرياض، ١٤٠٢هـ – ١٤٠٨هـ.
- تاريخ خليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ)، تحقيق أكرم ضياء العمري، النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٧م.
- تاريخ الرسل والملوك: محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ط٣، القاهرة، ١٩٧٩م.
- التبيان في التبيان: الحسين بن عبد الله الطّيبي (ت٧٤٣هـ)، تحقيق د. عبد الستّار زموط، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.
- تحقيقات وتنبيهات في معجم لسان العرب: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- التذكرة الحمدونية: محمد بن الحسين بن محمد بن علي بن حمدون (ت٥٦٢هـ)، تحقيق د. إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦م.
- التذكرة السعدية في الأشعار العربية: محمد بن عبد الرحمن العبيدي، (ق٨هـ)، تحقيق د. عبد الله الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.
- التذكرة الفخرية: بهاء الدين المنشيء الاربلي (ت٦٩٢هـ)، تحقيق د. نوري القيسي و د. حاتم صالح الضامن، بيروت ١٩٨٧م.
- التعليقات والنوادر: أبو علي الهجري (ت نحو ٣٠٠هـ)، ترتيب حمد الجاسر، مرامر للطباعة، الرياض، ١٩٩٢م.
- التعليقات والنوادر: أبو علي الهجري، تحقيق حمود عبد الأمير حمادي، بغداد، الموصل، ١٩٧٩ – ١٩٨١م.
- التنبيه على شرح مشكلات الحماسة: ابن جني (ت٣٩٢هـ)، تحقيق عبد المحسن خلوصي الناصري، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٧٥م.

- الجامع: عبد القادر المعروف، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠م.
- جمهرة أنساب العرب: ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.
- الحماسة: أبو تمّام الطائي (ت ٢٣١هـ)، تحقيق د. عبد الله عبد الرحيم عسيلان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- الحماسة البصرية: صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق ودراسة د. عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- حماسة أبي تمام بتفسير ابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق د. هادي حسن حمّودي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٥م.
- حماسة القُرشي (ت ٢٩٩هـ)، حقّقه خير الدين محمود قبلاوي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥م.
- الحماسة المغربية: أحمد بن عبد السلام الجراوي التادلي (ت ٦٠٩هـ)، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر – بيروت، دار الفكر – دمشق، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- الحور العين: أبو سعيد نشوان الحميري (ت ٥٧٣هـ)، تحقيق كمال مصطفى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٨م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عُمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٧م.
- الدُّرَرُ اللوامع على همع الهوامع: أحمد بن الأمين الشنقيطي، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، عالم الكتب، بيروت، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.
- ديوان أبي الطيّب المتنبّي، تحقيق د. عبد الوهاب عزام، القاهرة، ١٣٦٣هـ / ١٩٤٤م.
- ديوان الحماسة: أبو تمام (ت ٢٣١هـ)، برواية موهوب بن أحمد الجواليقي (ت ٥٤٠هـ)، تحقيق د. عبد المنعم أحمد صالح، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠م.
- ديوان صفي الدين الحلّي (ت ٧٥٠هـ)، بيروت، ١٩٦٥م.
- ربيع الأبرار ونصوص الأخيار: محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، تحقيق د. سليم النعيمي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بغداد، ١٩٨٠م.
- الزهرة: أبو بكر محمد بن داود الأصفهاني، تحقيق د. إبراهيم السامرائي ود. نوري حمودي القيسي، بغداد، ١٩٧٥م.
- سمط اللآلي في شرح أمالي القالي: أبو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق عبد العزيز الميمني، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٤هـ / ١٩٣٦م.
- شخصيات كتاب الأغاني: صنعة د. داود سلّوم ود. نوري حمّودي القيسي، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- شرح حماسة أبي تمام: التبريزي (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق محمد مُحيي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٣٥٨هـ.
- شرح حماسة أبي تمام: يوسف بن سليمان الأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق د. علي المفضل بن حمودان، مركز جمعة الماجد، دبي، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- شرح حماسة أبي تمام: المرزوقي (ت ٤٢١هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٥١م.
- شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: المنسوب لأبي العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق ودراسة د. حسين محمد نقشة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- شرح ديوان المتنبي (معجز أحمد): أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق د. عبد المجيد دياب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- شرح شواهد مغني اللبيب: السيوطي (ت ٩١١هـ)، بيروت.
- شرح التصحيح: محمد بن أحمد بن هشام اللخمي (ت ٥٧٧هـ)، دراسة وتحقيق د. مهدي عبيد جاسم، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.
- شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف: أبو أحمد العسكري

(ت ٣٨٢هـ)، تحقيق عبد العزيز أحمد، البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.

- شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٢م.
- شُعراء أمويّون: دراسة وتحقيق د. نوري حمودي القيسي، الموصل، ١٩٧٦م.
- الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- عيون الأخبار: ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة عن طبعة القاهرة ١٣٤٣هـ/١٩٢٥م.
- الفتح على أبي الفتح: ابن فُورّجة البروجردي (ت نحو [illegible]هـ)، تحقيق عبد الكريم الدجيلي، بغداد، ١٩٧٤م.
- الفرق بين الحروف الخمسة: ابن السيد البطليوسي، تحقيق د. علي زوين، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٨٥م.
- الفسر: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق د. صفاء خلوصي، بغداد، ١٩٧٤م.
- الفسر: ابن جني (ت ٣٩٢هـ)، تحقيق د. رضا رجب، دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٤م.
- في نقد التحقيق: عباس هاني الجراخ، ط ١: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٢م، ط ٢: دار الينابيع، دمشق، ٢٠٠٦م.
- اللباب في تهذيب الأنساب: ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١هـ)، بولاق، ١٣٠٨هـ.
- المبهجُ في تفسير أسماء شعراء الحماسة: ابن جني، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٨هـ.
- مجموعةُ المعاني: مجهول، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٣٠١هـ.
- مختارُ الأغاني: ابن منظور (ت ٧١١هـ)، تحقيق عبد العليم الطحاوي، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م.
- المراثي: اليزيدي (ت ٣١٠هـ)، تحقيق د. محمد نبيل الطريفي، دمشق، ١٩٩١م.
- مراجع تراجم الأدباء العرب: خلدون الوهابي، بغداد، وزارة المعارف، ١٩٥٦م.
- المستطرف في كُلّ فنٍّ مستظرف: محمد بن أحمد الأبشيهي (ت ٨٥٠هـ)، تحقيق د. مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، ط ٢، بيروت، ١٩٨٦م.
- المسلسل في غريب لغة العرب: أبو طاهر محمد بن يوسف بن عبد الله التميمي (ت ٥٣٨هـ)، قدّم لهُ وحقّقهُ وعلّق عليه محمد عبد الجواد، راجعهُ إبراهيم الدسوقي البساطي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإقليم الجنوبي، ١٩٥٧م.
- مصادر دراسة الشعر العربي في العصر الأُموي: د. عوض محمد الدوري، بغداد، ٢٠٠١م.
- معاهد التنصيص: العباسي، عبد الرحيم بن أحمد (ت ٩٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر، ١٣٦٧هـ/١٩٤٧م.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، دار صادر، دار بيروت، بيروت، ١٩٦٥م.
- معجم الشعراء: محمد بن عمران المرزباني (ت ٣٨٤هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
- معجم الشعراء في معجم البلدان: كامل سلمان الجبوري، مكتبة لبنان - ناشرون، بيروت، ٢٠٠٢م.
- معجم الشعراء المخضرمين والأمويين: د. حاكم مالك، لبنان - ناشرون، بيروت، ٢٠٠١م.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (ت ٤٨٧هـ)، حقّقهُ وقدّمَ لهُ وصنعَ فهارسهُ د. جمال طُلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- مغني اللبيب عن كُتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، د. ت.
- المؤتلف والمختلف: الآمدي (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦١م.

- الموضح في شرح شعر أبي الطيب المتنبي: التبريزي، دراسة وتحقيق د. خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢م.
- نظام الغريب الربعي (ت ٨١هـ)، تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، دار المأمون للتراث، القاهرة، ١١هـ / ١٩٨م.
- النظام في شرح شعر المتنبي وأبي تمّام: أبو البركات المبارك بن أحمد الإربلّي المعروف بـ (ابن المستوفي، (ت ٦٣٧هـ)، دراسة وتحقيق د. خلف رشيد نعمان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١م.
- نكت الهميان في نكت العميان: خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، وقف على طبعه احمد زكي بك، المطبعة الجمالية، ١٣٢٩هـ / ١٩١١م.
- الوافي بالوفيات: خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق مجموعة من الأساتذة المستشرقين والعرب، جمعية المستشرقين الألمانية، فرانز شتاينر، اشتفيون وبيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان، أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ)، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨م.
- يتيمة الدهر: الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٥٦م.

# جواب العلاّمة أبي حفص الفاسي
# عن مسألتين في أسماء السور

جواب العلامة أبي حفص الفاسي عن مسألتين في أسماء السور



تقديم وتحقيق :

رشيد بن علي الحمداوي

المغرب - مراكش

## مقدمة:

يشتمل التراث الإسلامي على كثير مما دبجته براع علماء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وهي تتنوع بين ألوان من التأليف، فمنها ما يكون كتاباً مبتدأً، ومنها ما يكون شرحاً لكتاب سابق، أو تذييلاً عليه، أو تتميماً له، أو جمعاً لما تفرق في كتب مختلفة، إلى غير ذلك.

ومن ألوان التأليف كذلك تلك الرسائل التي تصدر جواباً عن سؤال طرح على كاتبها، وتزداد أهمية هذا النوع حين يكون السائل من أنباء الطلاب أو حذاق العلماء، وتكون مسائلهم مطروحة على أئمة علماء زمانهم في قضايا يستشكلونها في علم العقائد أو التفسير أو الحديث أو الفقه أو أصوله، فتدون هذه الأجوبة لتفيد الأجيال اللاحقة، وتتحفهم بما تتضمنه من تحرير وتحقيق لدقيق المسائل العلمية على نحو قد لا تجده في غيرها.

وفي هذا النوع تندرج أجوبة الإمام العلامة أبي حفص عمر بن عبد الله الفاسيّ الذي يعد «خاتمة المحققين بالديار المغربية»[1]، وترجع صلتي به إلى مرحلة الدراسات العليا، حين وقفت على كتابه «إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل»، فوجدت فيه ذخيرة ثمينة في العلوم الشرعية معقولها ومنقولها، تجلو لنا معالم شخصية مؤلفها فقيهاً أصولياً متكلماً مشاركاً مشاركة مرموقة في اللغة والحديث والتفسير، ولذلك ارتأيت أن أحقق بعض رسائله وأجوبته ما أسعفني الجهد.

وقد اخترت منها جواباً في مجال علوم القرآن، يتناول مسألتين طرحهما عليه تلميذه محمد بن عبد السلام الفاسي: أولاهما توقيفية أسماء السور، وثانيتها إعرابها.

أما المؤلف فهو أبو حفص عمر بن عبد الله بن عمر بن يوسف الفاسيّ الفهري[2]، وقد ولد بفاس، ولم يذكر مترجموه تاريخ ولادته، إلا أنه يغلب على الظن أنه ولد سنة ١١٢٥هـ، أو أواخر سنة ١١٢٤هـ على أبعد تقدير، بناءً على ما ذكره السلطان المولى سليمان من أنه توفي سنة ١١٨٨هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة[3].

وقد تربى في حجر والده عبد الله بن عمر (ت ١١٤٦هـ)، وكان من أهل العلم، فأقبل على حفظ القرآن الكريم، وشرع في تلقي مبادئ العلوم الشرعية عليه وعلى قريبه محمد بن أحمد بن يوسف الفاسي المكنى بأبي عشرية (ت في حدود ١١٥٠هـ)، ثم اتجه إلى تعميق معارفه، فأقبل على مجالس كبار العلماء في بلده، فتتلمذ لأحمد بن علي الوجّاري (ت ١١٤١هـ)، ومحمد بن إدريس العراقي (ت ١١٤٢هـ)، واعتمدها في علوم العربية، ثم تتلمذ للشيخ أحمد بن مبارك السجلماسي اللَّمطي (ت ١١٥٦هـ)، فدرس عليه التوحيد وأصول الفقه والبلاغة والمنطق والتفسير، كما قرأ الفقه والحديث والتفسير وغير ذلك على الشيخ محمد بن عبد السلام بنّاني (ت ١١٦٣هـ)، ومحمد بن قاسم جَسُّوس (ت ١١٨٢هـ)، كما أخذ عن علي بن محمد الحُرَيْشي

---

(١) إتحاف المطالع: ٢٧/١.

(٢) عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجد، للسلطان المولى سليمان العلوي: ٦.

(٣) عناية أولي المجد: ٦٦، وسلوة الأنفاس: ٢٣٩/١.

(ت ١١٤٣ أو ١١٤٥هـ) الحديث، وسمع عليه أوائل الكتب الستة وأجازه فيها[4]. ثم إنه حين تضلع من العلوم النقلية والعقلية اقتصر على شيخ الجماعة أحمد بن مبارك السجلماسي، ولزمه إلى أن صار من فحول علماء زمانه.

وحين قارب أبو حفص من الأربعين وأذن له شيوخه المعتبرون في التدريس، انتصب بجامع القرويين مدرساً لمختلف المتون العلمية المتداولة آنئذ في مجالس الدرس، وكرس حياته لذلك، حتى إن الحضيكي حلاّه بـ مدرس فاس المحروسة[5]. وقد أقبل عليه الطلاب، وتنافسوا في الأخذ عنه، وتفاخروا بالتلمذة له؛ لأنه أوحد زمانه في المعقول والتحقيق والتدقيق والتبيين في ذلك»[6]. وتخرج على يديه جماعة صاروا من أبرز علماء عصرهم فيما بعد، منهم:

- مُحمد بن عبد السلام الفاسي (ت ١٢١٤هـ).
- زين العابدين بن هاشم العراقي (ت١١٩٤هـ).
- عبد الكريم بن علي الزهني اليازغي (ت١١٩٩هـ).
- محمد بن طاهر الهواري (ت ١٢٢٠هـ).
- عبد القادر بن أحمد ابن شقرون الفاسي (ت ١٢١٩هـ).
- محمد بن الصادق ابن ريسون الحسني (ت ١٢٢٦هـ).
- مُحمد بن الطاهر الميز السلاوي (ت ١٢٢٠هـ).
- محمد بن عبد السلام الناصري الدرعي (ت١٢٣٨هـ).
- سليمان بن محمد الشفشاوني بالحوّات (ت ١٢٣١هـ).
- أحمد بن عمر الفاسي (ت ١١٩٧هـ)، وهو نجل أبي حفص.
- الطيب بن عبد المجيد بن كيران الفاسي (ت ١٢٢٧هـ).

وبالإضافة إلى تلاميذه خلف أبو حفص الفاسي مؤلفات تدور غالباً على العلوم التي كان يعتني بتدريسها، وكانت كما وصفها صاحب شجرة النّور «مفيدة بارعة»[7]، تتضمن تحقيقات نفيسة، ومن المؤلفات التي ذكرها مترجموه[8]:

---

(٤) عناية أولي المجد: ٦١.

(٥) طبقات الحضيكي: ٢/٥٢٣.

(٦) المصدر السابق: ٢/٥٢٤.

(٧) شجرة النّور: ٣٥٦.

(٨) ومعظمهم عالة على ما ذكره السلطان المولى سليمان في عناية أولي المجد.

- إحراز الفضل بتحرير مسائل القول الفصل[9]: وهو كالحاشية على كتاب: «القول الفصل بين الخاصة والفصل»[10]، للشيخ أبي علي اليوسيّ (ت ١١٠٢هـ).

- بغية الأريب في بعض مسائل مغني اللبيب[11]: وهو كالحاشية على مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام، بين فيها بعض المواضع التي غلط فيها، وأتى بزيادات غفل عنها من كلام سيبويه[12].

- تحرير النظر في مسائل المختصر[13]: وهو حاشية على شرح مختصر السنوسي في المنطق[14].

- تحفة الحذاق في شرح لامية الزّقّاق[15]: شرح فيها لامية الزقاق في القضاء وأحكامه، وقد جمع فيها ما افترق عنده من المباحث والاعتراضات الواردة على الكثير من دواوين المذهب[16].

- جزء في حكم المد الطبيعي، وحكم ما يفعله الناس من إجراء الوصل مجرى الوقف في غير المواضع التي تقل فيها[17].

- طلائع البشرى فيما يتعلق بشرح العقيدة الكبرى[18]: وهو حاشية على شرح العقيدة الكبرى للإمام السنوسي، وصفها المولى سليمان بأنها «جمة الفوائد»[19].

- غاية الإحكام في شرح تحفة الحكام[20]: شرح فيه تحفة الحكام لابن عاصم الغرناطي في سفرين. قال الحجوي عنه: «مهم عديم النظير، دل على باعه وسعة اطلاعه»[21].

- فتاوى مهمة للعويصات المدلهمّة[22]: قال عنها محمد بن تاويت: «منزلة منزلة الاجتهاد»[23].

---

(٩) منه نسختان بالمكتبة الوطنية بالرباط، الأولى ضمن مجموع برقم ١٢٥ج، والثانية برقم ٢٥٢٢د.

(١٠) عناية أولي المجد: ٦٣.

(١١) منه نسخة بالخزانة الصبيحية بسلا برقم ١٦، وأخرى ضمن مجموع في خزانة المسجد الأعظم بوزان برقم ١١٦١١.

(١٢) عناية أولي المجد: ٦٣.

(١٣) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم ٢١٩د، ونسخة بالخزانة الصبيحية برقم: ١/١٢٢.

(١٤) عناية أولي المجد: ٦١.

(١٥) طبع طبعة حجرية بمطبعة العربي الأزرق بفاس سنة ١٣٠٦هـ، وأعيد طبعه سنة ١٣١٦هـ.

(١٦) عناية أولي المجد: ٦٢.

(١٧) عناية أولي المجد: ٦١، ومعجم طبقات المؤلفين: ٢ /٢٣٣، ومنه نسخة بمؤسسة علال الفاسي برقم: ع ٢٢٨.

(١٨) عناية أولي المجد: ٦٣، وسلوة الأنفاس: ١/٢٢٨، ومنها نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية برقم ١٢١د.

(١٩) عناية أولي المجد: ٦٣.

(٢٠) توجد نسخة منه في خزانة القرويين بفاس برقم ١٥٨٦.

(٢١) الفكر السامي: ٢/١٢٥.

(٢٢) الفكر السامي: ٢/١٢٥، ومحاضرات في تاريخ التشريع لمحمد بن تاويت التطواني: ١١.

(٢٣) محاضرات في تاريخ التشريع: ١١.

- لواء النصر في الرد على أبناء العصر: رد فيه قول من أفتى من أهل عصره بجواز بيع الأحباس المؤبدة لضرورة المسْغبة[24]، وهو عبارة عن جزء.
- المقترح في شرح أبيات ابن الفرح[25]: وهو شرح على منظومة ابن فرح الإشبيلي في مصطلح الحديث المشهورة بـ: «غرامي صحيح».
- منّة الوهّاب في نصرة الشهاب[26]: أيد فيه ما قرره القرافي في الفروق من اعتبار المنافاة في مسألة تخصيص نية الحالف، ورد فيه على مخالفه أبي القاسم ابن الشّاط[27].
- نهاية التحقيق في مسألة تعليق التعليق[28]: وهو نبذة في مسألة تعليق التعليق في الطلاق، وتعقب القرافي وابن الشاط فيها.

وله كذلك: ديوان شعر فرقته أيدي سبا[29] على حد تعبير ابن زيدان، وقد ذكر عبد السلام ابن سودة أنه جمع شعره ورتبه في ديوان يخرج في نحو الأربعة كراريس[30].

بالإضافة إلى ما قيده من فوائد في رسائل وتقاييد، غالبها أجوبة عما كان يرفع إليه من أسئلة، ويوجد عدد منها ضمن مجاميع مخطوطة[31]، وله كذلك فتاوى كثيرة، لو جمعت لجاءت في مجلدات، ولكانت – على حد تعبير المولى سليمان – أكبر حجماً من المعيار المُعرب[32].

وبالجملة فإن أبا حفص الفاسي يعد من أكابر علماء زمنه، وأبرز شيوخ الأسرة الفاسية الذين توارثوا العلم كابرا عن كابر، فهو "إمام نظّار، وفقيه مكثار، له الاطلاع الواسع، وإتقان العلوم بغير مدافع"[33]، وقد



---

(٢٤) عناية أولي المجد: ٦٢، وشجرة النور: ٣٥٦.

(٢٥) معجم طبقات المؤلفين: ٢/ ٢٣١، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية إحداها برقم ١٢٥٦ د.

(٢٦) منه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية، ضمن مجموع برقم ١٩١د، وأخرى ضمن مجموع برقم ٢٤٢٨د.

(٢٧) عناية أولي المجد: ٦٤، وشجرة النور: ٣٥٦.

(٢٨) عناية أولي المجد: ٦٢، و معجم طبقات المؤلفين: ٢/ ٢٣٢، ومنه نسخة مخطوطة بالمكتبة الوطنية ضمن مجموع برقم ١٩١د، وأخرى ضمن مجموع برقم ٢٤٢٨د.

(٢٩) معجم طبقات المؤلفين: ٢/ ٢٣٢.

(٣٠) دليل مؤرخ المغرب الأقصى: ٢/ ٣٩٠ رقم ١٢١٩، ولكنه لم ينشره فيما أعلم.

(٣١) ذكر د. أحمد الأمين العمراني طائفة منها مرتبةً على العلوم في كتابه الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي: ١/ ٤٩٩-٥٠٢، بالإضافة إلى بعض الفتاوى التي وقف عليها.

(٣٢) عناية أولي المجد: ٦٤، وهذه الفتاوى نجد بعضها ضمن مجاميع مخطوطة في المكتبة الوطنية مثل ١٩١د، ١٢٢٤د، ٢٤٢٨د، و٢٩٨١د.

(٣٣) الفكر السامي: ٢/ ٢٦٤.

كان شيخا للجماعة بفاس[٣٤]، فائقا لأهل زمانه في جميع الفنون التي كانوا يتعاطونها[٣٥]، متفرداً بالتحقيق فيها، لا سيما في العلوم العقلية؛ إذ كان لا يدرك شأوه "في مجال الكلام والأصلين والمنطق والبيان[٣٦]، ناهيك عن تبريزه في علوم العربية، وبراعته في الأدب، وتبحره في الفقه، وتمكنه من أدوات الاستنباط، حتى إنه كان ممن وصف بالاجتهاد[٣٧]. وقد توفي رحمه الله بفاس يوم ٢٩ من رجب سنة ١١٨٦هـ، وهو ابن ثلاث وستين سنة[٣٨].

## التعريف بالسائل[٣٩]

أما السائل الذي وجه سؤاله إلى أبي حفص فهو خاتمة المتفردين بتحقيق توجيه أحكام القراءات بالمغرب، العالم النحوي التصريفي الجليل: أبو عبد الله مُحمد بن عبد السلام الفاسي الفهري (١١٣٠-١٢١٤هـ)، وقد درس في بلده فاس، ثم رحل عنها عند وفاة والده سنة ١١٥١هـ، فجعل يجوب القبائل ما بين سواحل الهبط وجبال غُمارة عدةَ سنين حتى أحكم القراآت السبع على طريقة الجمع، ثم عاد إلى فاس، فلازم كبار علمائها، وأخذ عنهم سائر فنون العلم، كما واصل قراءة القرآن برواياته إفراداً وجمعاً على كبار قراء فاس[٤٠]، إلى أن أتقنها علماً وعملاء وصار شيخ الجماعة في علم القراآت[٤١]، وخاتمة المتفردين بتحقيق توجيه أحكامها[٤٢]، بالإضافة إلى ما اتصف به من رسوخ الملَكة في أكثر الفنون، كالنحو والتصريف واللغة والعَروض والحساب والفرائض، مع الحفظ والضبط والتبحر في الحديث والسير والتواريخ[٤٣] توبيه، وقد ألّف عدة تآليف معظمها في القراآت وعلوم العربية[٤٤].

أما صلته بأبي حفص فقد كانت تجمع بينهما القرابة، فهما معا من الأسرة الفاسية الفهرية، ويلتقيان في جدّهما الأعلى العربي بن أبي المحاسن الفاسي، كما أن صلته العلمية بأبي حفص كانت وطيدة، فقد



---

(٣٤) طبقات الحضيكي: ٢/ ٥٢١.

(٣٥) المصدر نفسه٢/ ٥٢١.

(٣٦) عناية أولي المجد: ٦٢.

(٣٧) الذكر السامي: ٢/ ١٢١.

(٣٨) عناية أولي المجد: ٦٦، وسلوة الأنفاس: ١/ ٢٢٩.

(٣٩) تنظر ترجمته في: عناية أولي المجد: ص ٧٠-٧٧، وسلوة الأنفاس: ٢/ ٢١٨-٢١٩، وشجرة النور: ٣٧٤رقم ١٤٩٦، وإتحاف المطالع: ١/ ٩٢، والأعلام للزركلي: ٦/ ٢٠٦، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١/ ١٢.

(٤٠) وينظر عناية أولي المجد: ٧١-٧٢، وفهرس الفهارس: ٢/ ٨١٨.

(٤١) وإتحاف المطالع: ١/ ٩٢.

(٤٢) عناية أولي المجد: ٧٧.

(٤٣) ينظر عناية أولي المجد: ٧٦، وفهرس الفهارس: ٢/ ٨١٨، وشجرة النور: ٣٧٤.

(٤٤) عناية أولي المجد: ٧١.

درس عليه العربية في أول مراحل الطلب، وكان مجلسه أول مجلس حضره لتعلم العربية[١٥]، ثم درس عليه بعد أن عاد من رحلته الأولى، فاعتمده في البيان والأصلين والمنطق والكلام[١٦].

ويبدو أنه قد كتب بهذا السؤال إلى أبي حفص وقد صار معدوداً من أهل العلم، ومع أننا لا نملك تأريخا للسؤال أو الجواب، إلا أنه يمكن أن نستشف ذلك من تحية أبي حفص إياه في صدر جوابه بـ«الفقيه الأجلّ المقرئ النحوي العروضيّ الغيموريّ الفَرَضيّ المشارك المتقن»، ويؤكد ذلك أن سؤاليه وأسلوبهما لا يصدران إلا عمّن كان واسع المعرفة والاطلاع.

**التعريف بمصدر هذا الجواب**

هذا الجواب موجود ضمن مجموعة من الأجوبة سجلت في كتاب بعنوان: «إسعاف السائل بجمع الأجوبة والرسائل»[١٧]. وظاهر ما يوجد ن النسخ المخطوطة يوحي أن مؤلف إسعاف السائل هو أبو حفص نفسه، حيث نجد أسفل عنوان هذا الكتاب العبارة الآتية: «تآليف الشيخ العلامة النظّار المحقق أبي حفص سيدي عمر بن عبد الله الفاسي الفهري رحمه الله تعالى ورضي الله عنه»[١٨]. ولكن ثمة احتمال بأن يكون الذي جمع هذه الأجوبة والرسائل هو أحد تلاميذه، فجميع مصادر ترجمة أبي حفص لا تذكر كتاب «إسعاف السائل» ضمن مؤلفاته، ولا توجد للكتاب مقدمة تؤكد نسبته إلى أبي حفص أو تنفي ذلك، وفي مقابل ذلك لا نجد في الكتاب ذكراً لجامعه أو إشارة إليه، ومن ثم فإن الأقرب أن أبا حفص هو الذي جمع رسائله وأجوبته في هذا الكتاب، ويبدو هذا من حرصه على بيان السائلين وذكر نص أسئلتهم بتمامها وتسجيل تاريخ تأليفه لغالب رسائله، والله أعلم.



ويبتدئ إسعاف السائل بسؤال: «الحمد لله، المطلوب من سيدنا الإمام وعلامتنا الهمام خاتمة المحققين وقدوة الجهابذة المحررين سيدي أبي حفص عمر بن سيدي عبد الله الفاسي أبقى الله وجوده، وأفاض الله عليه كرمه وجوده، أن يتفضل بتسطير ما ينحل به إشكال وارد على مسألة الدعاء...»[١٩].

ويتضمن خمس رسائل لأبي حفص، وهي:

- إزاحة الإشكال عن إباحة السؤال.
- إجادة التآليف لبيان متعلّق التكليف.

---

(١٥) عناية أولي المجد: ٧٢.

(١٦) وأنا الآن بصدد تحقيق هذا الكتاب كلّه، يسر الله إتمامه.

(١٧) مجموع رقم ٢٤٢٨د / ص٥٥.

(١٨) وقد وَهِم الدكتور أحمد الأمين العمراني في كتابه الحركة الفقهية (١/١٠٥) حين ذكر أن إسعاف السائل هو سؤال وجواب في موضوع الدعاء وفائدته، والحقيقة أنه مجموع من عدة رسائل وأجوبة كما هو واضح من العنوان، وأول رسالة فيه هي التي تختص بالإجابة عن إشكال في الدعاء، وعنوانها: إزالة الإشكال في إباحة السؤال.

(١٩) الحركة الفقهية: ١/٢٠٥.

- مِنّة الوهاب في نصرة الشهاب.
- التماس الرشد في معاوية ابن رشد.

كما يتضمن مجموعة من الأجوبة في مسائل مختلفة، منها:

- الفرق بين القراآت السبعة والأحرف السبع الواردة في الحديث.
- التكبير عند أواخر سور المفصل.
- أسماء السور هل هي توقيفية أم لا؟
- حكم إعطاء عطية للكافر المهادن لمصلحة.
- مسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين.
- فتوى فيمن تزوج يتيمة من غير حاجة لها.
- مسألة تسعير اللبن.

ويختم هذا الكتاب بمسألة قضاء الفوائت.

**نسبة هذا الجواب:**

لم يذكر أحد ممن ترجم لأبي حفص الفاسي هذا الجواب بعينه، وإن كان مشمولا بما يذكرونه من أن له أجوبة كثيرة، ولكن نص الجواب يشتمل على ما يدل على صحة نسبته إلى أبي حفص، ففي آخره ذكر اسمه على عادته في معظم كتاباته حيث قال: «وكتب عبد الله تعالى: عمر بن عبد الله الفاسي، وفّقه الله بمنّه».



**النسخ المخطوطة:**

وهذا الجواب يوجد ضمن نسختين من كتاب إسعاف السائل:

- الأولى: مجموع برقم ١٩٤ د، ويقع في ٣٣٤صفحة، وهو مكتوب بخطوط مختلفة، وقد كان في ملك كاتبه العباس بن محمد بن عبد الرحمن، وتوجد على ظهره عدة تمليكات آخرها بتاريخ رمضان ١٣١١هـ، وهو مكتوب بخط مغربي حسن، ويستخدم نظام التعقيبة، ويبتدئ إسعاف السائل من الصفحة ٢٢٣ إلى الصفحة ٣٣٥، ويشغل الجواب المحقق من الصفحة ٢٥٣ إلى الصفحة ٢٥٨.
- الثانية: مجموع برقم ٢٤٣٨ د، ويقع في ٣٧٦صفحة، وهو يشتمل على تقاييد في فنون مختلفة، وجامعه غير مذكور. وقد وقع الفراغ من انتساخها يوم الثلاثاء الحادي والعشرين من شوال عام ١٣٤٤هـ، على يد محمد الطيب بن عبد الله بن قاسم الصفاعي النوري السلاوي. وهو مكتوب بخط مغربي واضح، مع استعمال اللون الأحمر في بعض المواضع، وتسجيل خلاصات أو عناوين فرعية في الهوامش، ويبتدئ إسعاف السائل من الصفحة ٥٥ إلى الصفحة ١٠١، ويشغل الجواب المحقق من الصفحة ٦٥ إلى الصفحة ٦٧.

وهذه النسخة هي الأحدث، وقد أفادتني قراءة بعض الكلمات التي لم تتضح في النسخة الأولى، وقد

لاحظت من خلال تتبع لدقيق لبعض رسائل أبي حفص في كلتا النسختين ومقارنتهما أن الفروق الموجودة بينهما يسيرة جداً، وأنهما متطابقتان في البياضات، والكلمات المحرفة، ورموز النسخ، وهذا يدل على واحد من أمرين: إما أن تكون نسخة (ب) نقلت من نسخة (أ)؛ أو تكونا منقولتين من أصل واحد. ومن أسف أنني لم أعثر على نسخة ثالثة لتساعد في ضبط نص الجواب كما كتبه مؤلفه.

وقد ذكر د. أحمد الأمين العمراني هذه الرسالة في مؤلفات أبي حفص الفاسي ولم يذكر النسخة الأولى، وإنما أحال إلى هذا المجموع، ولكنه وهم، فذكر أن هذه الرسالة جواب (أجاب به عن سؤال تلميذه محمد بن عبد السلام الفاسي شرح فيه معنى: أنزل القرآن على سبعة أحرف الواردة في الأحاديث)[٥]. والحقيقة أنهما جوابان منفصلان، والجواب المتعلق بنزول القرآن على سبعة أحرف يقع في هذا المجموع قبل الجواب المتعلق بأسماء السور، ويشغل من ص ٦٢ إلى ص ٦٤.

## منهج التحقيق:

بعد المقارنة بين النسختين المخطوطتين تبين لي أن (أ) هي الأقدم، أما النسخة (ب) فأحدث منها، بناءً على تاريخ تملك الأولى وتاريخ نسخ الثانية، بالإضافة إلى الخط التي كتبت بها الأولى، غير أنهما معا مجهولتا النسب، فكلاهما لا تتضمن ما يدل على أنها نقلت من أصل المؤلف أو قوبلت عليه أو نقلت عن نسخة منقولة عنه، ولذلك فقد جعلت النسخة (أ) أصلا، واستعنت بالنسخة (ب) لوضوحها في قراءة الكلمات الغامضة وتصويب بعض الكلمات، كما اعتمدت في تصحيح النص على المصادر التي نقل منها المؤلف حين يكون في النص خطأ بيّن، فقد اعتمد فيما أورده في الجواب عن السؤال الأول على كتب الإمام السيوطي (ت ٩١١هـ) كالإتقان في علوم القرآن، والدر المنثور في التفسير بالمأثور، واللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة.



وقد اتبعت في تحقيق هذا الجواب الخطوات الآتية:

- تقسيم النص إلى فقرات، وكتابته وفق قواعد الإملاء المعاصر.
- وضع علامات الترقيم.
- ضبط النص وتصحيحه من خلال مقابلة النسختين الخطيتين.
- إذا تأكد لي أن ما في النسختين خطأ فإنني أثبت الصواب في المتن، وأشير إلى الخطأ في الهامش، أما إذا كان محتملا للصواب، فأترك النص كما هو، وأشير إلى التصويب الذي يظهر لي في الهامش.
- توثيق النقول والأقوال الواردة في النص ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.
- مقابلة النقول على الكتب التي نقل عنها المؤلف.
- إن تضمنت مصادر النص زيادة على ما في النص المنقول عنه فأثبته بين معقوفتين.
- إذا تضمنت مصادر المؤلف اختلافاً عما نقله عنها أشير إليه في الهامش إلا إذا كان ما النص غير مستقيم فأصححه من المصادر الذي نقل عنه.

---

(٥) في (ب): منخ.

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم

الحمد لله. نصُّ سؤال كتبه إلى الفقيه الأجلّ المقرئ النحوي العروضي الحيسوبي الفرضي المشارك المتقن، محمدُ بن عبد السلام الفاسيّ، وصل الله حفظه، وأمدّه بمعونته:

الحمد لله المعين الفتّاح، حمداً مستمراً باستمرار العشايا والإصباح، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الداعي إلى الرشد والدالّ على الصلاح، وعلى آله وأصحابه أولي الألسن الفِصاح، والوجوه الصِّباح، صلاةً وسلاماً متعاقبيْن بتعاقب المساء والصباح.

وبعد، فما يقوله سادتنا الأعلام، نجومُ الملة وأقمارُ الإسلام، الذين رفع الله بهم منار الدين، فاتّضح كل ذي بغي وجهالة، وأوضح بأنوارهم معالم الرشاد للمستبين، فامّحت سبلُ الغي والضلالة، أمتع[51] الله بعياتكم العباد، وأنار بأنوار هداكم الأغوار والأنجاد، وجزاكم أفضل الجزاء وقسم لكم أوفر الأجزاء وأنالكم بالحسنى، وبوّأكم المقر الأسنى، في مسألتين:

- الأولى: أسماء السور هل هي توقيفية من قبل الشارع ﷺ، أم ليس من قِبَله، بل من قِبَل الصدر الأول رضي الله عنهم؟ إذا قلتم بالأول فهل سمّى السور كلها أو البعض منها فنقف عنده، أم ليس أسماؤها توقيفية[52] رأساً، فكلٌّ أن يسميها بما شاء؟ ثم إنا نجدهم يسمون السورة الواحدة باسمين وبأكثر، فهل كل ذلك وارد من قبل المُوَقِّف إن قلنا به أم لا؟

- الثانية: الاسم العَلَم لها، هل هو المركب الإضافي من قولهم: سورة الفرقان، سورة النساء إلى غير ذلك؟ أم المضاف إليه دون المضاف؟ فحينئذ يقال: على أي ذوق هي الإضافة؟ أم الاسم العلم، ليس المركب ولا جزأه الثاني من حيث هو مضاف إليه، بل هو العلم من حيث ذاته؟ فإن قلنا بالأولين فلأي شيء صرفوا المضاف إليه حيث يوجد المانع: لأنه جزء علم على الأول، والعلمُ نفسه على الثاني أو بالثالث[53]: فإن كان مقصودُ اللفظ فلأي شيء حتّموا صرفه كما يفيده التشبيه في قول ابن مالك في باب منع الصرف من التسهيل: «وكذا: قرأت هوداً ونحوها[54] إن نويتَ إضافة السورة»[55]. والمقصود اللفظ يجوز فيه الأمران، كما صرح به في ذلك الباب نفسه. أجيبوا – مأجورين من الله – بمقنع نصّ، ليس لباحث معه فحص، لا زلتم قبلة الآمال، ومنا خاً للسؤال، ومفاتيح كل عويصة رتقاء، وأدلةً لعاترين بهيْماء، بالنبي وآله، والسلام عليكم والرحمة والبركات.[56]

---

( ٥١ ) في (أ): توفيقياً، وما أثبتناه في (ب).

( ٥٢ ) كذا في (أ) و (ب)، والأولى حذف الياء.

( ٥٣ ) كذا في (أ) و (ب)، وفي التسهيل: ونحوه، وهكذا أورده المؤلف في آخر جوابه.

( ٥٤ ) تسهيل الفوائد: ص ٢٢١.

( ٥٥ ) في (أ) و (ب)، معاً بياض تشوه الأبيات.

( ٥٦ ) يفري: يقطعه ويصلحه، والعوان: تطلق على النصف في سنها من كل شيء، والمراد هنا المرأة التي أسنت ولم تهرم (الصحاح: ٢/١٥٨٦).

[ المجتث ] :

| | |
|---|---|
| يا سيداً فاق نُبلا | أهلَ النُّهى في زمانه |
| ومن حوى المجد طُرًّا | في وقته وأوانه |
| ومن إذا مشكلٌ اعيا | من حتا لبيانه |
| سما له باهتمام | يفري نقاب غوانه[57] |
| فضاء منه دجاه | بكشف مخفي معانه[58] |
| بما حكى السحر لفظا | والروض......[59] |
| أتاك منه سؤال | أنعِم بفضّ جُماتِه |
| من غير مطلٍ عِداه | فكُّوا أُسير امتحانه |
| لازلت ترقى فتسمو [60] | عُطارِدا في مكانه |

فأجبته بما نصّه:

| | |
|---|---|
| يا من بسحر بيانه | أضحى بديع زمانه |
| وحاك منه قريضاً | مطرزًا ببيانه |
| أسحرُ بابل هذا | أنشأته في أوانه |
| أم عِقد دُرّ نظيم | أبرزته من طواته |
| أم ثغرُ أشنبَ[61] لاحت | بالطرس[62] آيُ جماته |
| أبشر بإنجاز وعد | من[63] مسك بعناته |
| ودُم بأفق المعالي | تسمو أسنى[64] غناته |

ونص جواب السؤال:

الحمد لله، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله.

الجواب، والله سبحانه ولي التوفيق لإصابة الصواب. أما عن المسألة الأولى فبيانه: قال نقل الحافظ

---

(٥٧) في (أ) و (ب): «معانيه»، وهي انفراد في الأصل، ولكن حذفت ياؤها لضرورة توافق القافية.

(٥٨) في (أ) و (ب) هنا بياض، ولعله: في «أفنانه».

(٥٩) في (أ) و (ب): «سمواه».

(٦٠) الأشنب: من في أسنانه رقة وبرد وعذوبة (القاموس: ١/ ١١١).

(٦١) الطرس: الصحيفة (اللسان: ٦/ ١٢١).

(٦٢) في (أ): «ضمن».

(٦٣) كذا في (أ) و (ب)، ولا يستقيم به الوزن، ولعله: «الأسمى».

(٦٤) الإتقان في علوم القرآن: ١/ ١١٥.

جلال الدين السيوطي في كتاب «الإتقان» عن بعض الأئمة أن ترجمة السور بتوقيف من النبي ﷺ؛ قال: «وقد ثبت التوقيف في ذلك في الأحاديث والآثار»[64]هـ.

والتوقيف لغة: التعليم، ولا يلزم من ورود التوقيف في شيء أن يكون ذلك الشيء توقيفاً، أي موقوفاً على ذلك التوقيف. ونقل عن البدر الزركشي[65] ما نصه: «ينبغي[67] البحث عن تعداد الأسامي: هل هو توقيفي أو بما يظهر من المناسبات؟ فإن كان الثاني فلن[68] يعدم الفطن أن يستخرج من كل سورة معاني كثيرة تقتضي اشتقاق أسماء[69] لها، وهو بعيد»[70]. وأقرّه، وفيه نظر؛ فإن ما استبعده هو الظاهر من فعل الأئمة، فقد كان الحبر ابن عباس يسمي الحشر سورة [بني] [71] النضير؛ قال الحافظ ابن حجر: «كأنه كره تسميتها بالحشر لئلا يُظن أن المراد به يوم القيامة، وإنما المراد[72] إخراج بني النضير»[73]. وكان ابن عُيَيْنَة يسمي الفاتحة بالواقية[74]. وكان الهذلي[75] يسمي سورة طه بسورة موسى[76]. وكان خالد بن معدان[77]

---

(65) هو بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، من علماء الشافعية، كان فقيهاً أصولياً محدثاً أديباً، منقطعاً إلى العلم والتصنيف، له مؤلفات كثيرة في عدة فنون، منها: البرهان في علوم القرآن، والبحر المحيط في أصول الفقه، والمنثور في القواعد، وغيرها. (ت 794هـ). ينظر الدرر الكامنة: 17/4، وطبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: 3/167-168، وطبقات المفسرين للداودي: 2/162-163.

(66) كذا في (ب) والإتقان: 1/122، أما في (أ): «ينبغي»، أما في البرهان فوردت: «وينبغي».

(67) في (أ) و (ب): «فلا»، وبعده بياض، والتصويب من البرهان في علوم القرآن: 1/339.

(68) في (أ) و (ب): «اسم»، والتصويب من الإتقان: 1/122، وهو الأوفق بالسياق، أما في البرهان: «أسمائها».

(69) ساقطة من (أ) و (ب) والتصويب من الإتقان: 1/119، وصحيح البخاري: كتاب التفسير، باب سورة الحشر: رقم 4882، فعن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس رضي الله عنهما: سورة الحشر؟ قال: سورة بني النضير".

(70) فتح الباري: 8/811.

(71) في(أ) و (ب): الواقية" بالقاف، والتصويب من البرهان: 1/ 341، والإتقان: 1/121، وعلل السيوطي تسميتها بالوافية فقال: " لأنها وافية بما في القرآن من المعاني، قاله في الكشاف وقال الثعلبي: لأنها لا تقبل التنصيف؛ فإن كل سورة لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني في أخرى لجاز بخلافها. قال المرسي: لأنها جمعت بين ما لله وما للعبد.

(72) هو أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي، طاف البلاد في طلب القراءات، وألف كتابه الكامل في القراءات الخمسين، وجعله جامعاً للطرق المتلوة والقراءات المعروفة (ت 465هـ). ينظر: غاية النهاية في طبقات القراء: 2/396-401 رقم 3929.

(73) الإتقان: 1/124.

(74) وهو خالد بن معدان الكَلاعي الحمصي، من فقهاء التابعين، لقي سبعين صحابياً، وكان عالم أهل بلده في زمانه، مع الورع والعبادة. (ت 103هـ) ينظر سير أعلام النبلاء: 4/ 536-541، والتهذيب: 3/ 102.

(75) الإتقان: 1/119، وذلك لعظمها، ولما جمع فيها من الأحكام التي لم تذكر في غيرها.

(76) أخرج البخاري في كتاب التفسير، باب سورة الحشر: رقم 4882، عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: سورة التوبة؟ قال: «التوبة هي الفاضحة، ومازالت: تنزل: ومنهم، ومنهم، حتى ظنوا أنها لم تبق أحداً منهم إلا ذكر فيها».

(77) ذكر السيوطي في الإتقان (1/119-120) أن أبا الشيخ أخرج هذا الأثر منسوباً إلى ابن عمر، فلعل (أ) و (ب) سقطا، أو أن المؤلف وهم فنسبه إلى ابن عباس سهواً.

يسمي البقرة سورة الفسطاط، وكان ابن عباس أيضا يسمي التوبة بالفاضحة[٧٦]، وقال: ما كنا نسميها إلا المقشقشة[٧٧]، أي المبرّئة من النفاق: فهذا ونحوه مما يدل على أن التسمية تجوز بحسب المناسبة.

وقد كره ابن سيرين تسمية الفاتحة أمّ الكتاب، وكره الحسن أن تسمى أم القرآن، ووافقهما بَقِيّ بن مَخلد[٧٨]، وذلك أيضاً مما يدل على أن للرأي في هذه التسمية مجالاً، وإنّ كان ما كرهوه من ذلك ثابتاً، فقد أخرج الدارقطني[٨٠] -وصحّحه- والبيهقي في السنن[٨١] عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا قرأتم ﴿الحمد لله﴾ فاقرأوا: «بسم الله الرحمن الرحيم»؛ إنها أم القرآن، وأم الكتاب، والسبع المثاني، [و] بسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها»[٨٢]. وأخرج أحمد في مسنده[٨٣] وابن جرير[٨٤] وابن المنذر وابن أبي حاتم[٨٥] وابن مردويه في تفاسيرهم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال لأم القرآن: «هي أم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبع المثاني، والقرآن العظيم».

وكراهة هؤلاء ككراهة بعضهم أن يقال: سورة كذا[٨٦]؛ ولعله اعتمد ما رواه ابن قانع[٨٧] عن أنس مرفوعاً: «لا تقولوا سورة البقرة، ولا سورة آل عمران، ولا سورة النساء، كذلك القرآن كله؛ ولكن قولوا [السورة التي

---

(٧٨) بقيّ بن مخلد بن يزيد القرطبي، الحافظ المحدث، كان إماماً مجتهداً صالحاً ربانياً، رأساً في العلم والعمل، يفتي بالأثر ولا يقلد أحداً، وقد أدخل إلى الأندلس علماً جماً، له المسند، والتفسير، وغيرهما، (ت٢٧٦هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ١٢/ ٢٨٥-٢٩٦، وطبقات المفسرين للسيوطي: ١/ ٤٠-٤١، وطبقات الداودي: ١/ ١١٨-١١٩.

(٧٩) الإتقان: ١/ ١١٦.

(٨٠) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة «بسم الله الرحمن الرحيم» في الصلاة والجهر بها واختلاف الروايات في ذلك: ١/ ٣١٢ رقم٢، ورجاله ثقات، ورواه كذلك موقوفاً على أبي هريرة. ورجح في العلل أنه موقوف، كما قال ابن حجر في الدراية: ١/ ١٣٣.

(٨١) كتاب الصلاة، باب الدليل على أن «بسم الله الرحمن الرحيم» آية تامة من الفاتحة: ٢/ ٤٥ رقم ٢٢١٩، وقال: «والموقوف أصح».

(٨٢) قال ابن حجر في التلخيص (١/ ٢٣٣): «وهذا الإسناد رجاله ثقات، وصحح غير واحد من الأئمة وقفه على رفعه، وأعله ابن القطان بهذا التردد، وتكلم فيه ابن الجوزي من أجل عبد الحميد بن جعفر، فإن فيه مقالاً، ولكن متابعة نوح له مما تقويه، وإن كان نوح وقفه، لكنه في حكم المرفوع؛ إذ لا مدخل للاجتهاد في عدّ آي القرآن».

(٨٣) ٢/ ٤٤٨ رقم ٩٧٨٧.

(٨٤) جامع البيان: ١٤/ ٥٩.

(٨٥) لم أقف عليه.

(٨٦) ينظر مسند الطيالسي: ١/ ٤٢، رقم ٣٢، وروى النسائي في سننه (٥/ ٢٧٤) هذه الكراهة عن الحجاج.

(٨٧) في (أ) و(ب): «ابن نافع»، والتصويب من نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار: ٣/ ٢٣١، والفتح: ٩/ ٨٨، واللآلئ المصنوعة للسيوطي، والمراد به الحافظ أبو الحسين عبد الباقي بن قانع الأموي البغدادي (ت٣٥١هـ) صاحب معجم الصحابة. تنظر ترجمة سير أعلام النبلاء: ١٥/ ٥٢٦-٥٢٧.

(٨٨) ما بين معقوفتين ساقط من(أ) و(ب)، والتصويب من مصادر الحديث

تذكر فيها البقرة و] [٨٩] السورة التي يذكر فيها آل عمران، وكذلك القرآن كله»[٩٠]اهـ. وهذا الحديث قال فيه الإمام أحمد: «إنه منكر»[٩١]. وقال الحافظ ابن حجر في أماليه: «أفرط ابن الجوزي في إيراد هذا الحديث في الموضوعات، [و] [٩١] لم يذكر مستنده إلا قولَ أحمد وتضعيف عُبَيْس[٩٢]، يعني راويه. وهذا لا يقتضي وضع الحديث. وقد قال الفلّاس في عُبَيْس: إنه صدوق يخطئ كثيراً»[٩٣]اهـ. وقال الحافظ السيوطي في اللآلئ: «وقد صح موقوفاً على ابن عمر، أخرجه البيهقي في الشُّعَب عنه[٩٤] بإسناد على شرط الشيخين. والله أعلم»[٩٥].

قلت: ثبت هذا اللفظ، أعني: «سورة كذا» في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ. فأخرج أبو عبيد[٩٦] وأحمد[٩٧]، وحُمَيد بن زَنْجُويه في فضائل الأعمال، ومسلم[٩٨]، وابن الضُّرَيْس[٩٩] وابن حبان[١٠٠] والطبراني[١٠١]، وأبو ذرّ الهروي[١٠٢] في فضائله، والحاكم، والبيهقي في سننه[١٠٣] عن أبي أُمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «اقرأوا القرآن فإنه يأتي يوم القيامة شفيعاً لأصحابه. اقرأوا الزهراوين: سورة البقرة وسورة آل عمران؛ فإنهما يأتيانِ يوم القيامة كأنهما غمامتان أو كأنهما فِرْقان[١٠٤] من طير

---

(٨٩) المعجم الأوسط للطبراني: ٤٨/٦ رقم ٥٧٥٥، وشعب الإيمان للبيهقي: ٥١٩/٢، وقال: «عيسى بن ميمون منكر الحديث، وهذا لا يصح». وأورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريق ابن قانع في فوائده: ٤٠٩/١ رقم ٤٨٩، وعزاه ابن كثير في تفسيره (٣٦/١) إلى ابن مردويه،وقال: «هذا حديث غريب لا يصح رفعه». وقال الهيثمي في المجمع (١٥٧/٢): «وفيه عُبَيْس بن ميمون، وهو متروك». واقتصر السيوطي في الإتقان (١٦٦/١) على تضعيفه، والتحقيق أن الحديث ضعيف جداً.

(٩٠) العلل ومعرفة الرجال:٤٥٨/٢ رقم ٥٩٥٣، وقال أحمد: «أحاديث عُبَيْس أحاديث مناكير».

(٩١) الواو ساقطة من(أ) و(ب)، والتصويب من نتائج الأفكار.

(٩٢) في(أ) و(ب): «وتضعيفه عيسى»،والتصويب في اللآلئ المصنوعة ونتائج الأفكار، وكذا في مصادر تخريج الحديث كما تقدم، وتنظر أقوال الجرح والتعديل عنه في: الخلاصة للمزي: ٤١٧/٣-٤١٨، والتهذيب ٢٧٧/١٩، وميزان الاعتدال:٣٥/٦ رقم ٥٤٦٩.

(٩٣) نتائج الأفكار: ٢٣١/٢، واللآلئ المصنوعة: ٢٣٩/١، وينظر الفتح: ٨٨/٩.

(٩٤) شعب الإيمان: ٥١٩/٢.

(٩٥) اللآلئ المصنوعة: ٢٣٩/١.

(٩٦) فضائل القرآن، باب فضائل سورة البقرة وآل عمران والنساء: ٤١/٢، رقم ٤٢١.

(٩٧) المسند:٢٤٩/٥ رقم ٢٢٢ .

(٩٨) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة: ٥٥٣/١ رقم ٨٠٤.

(٩٩) فضائل القرآن: ص ٥٩ رقم ٩٦.

(١٠٠) كتاب العلم، باب ذكر الحث على تعلم كتاب الله وإن لم يتعلمه بالتمام: ٣٢٢/٢ رقم ١٦.

(١٠١) المعجم الأوسط: ١٥٠/١ رقم ٤٦٨، والمعجم الكبير: ١١٨/٨ رقم ٧٥٤٢.

(١٠٢) في (أ) و (ب): «المروي»، والتصويب من الدر المنثور للسيوطي: ٤٧/١.

(١٠٣) كتاب فضائل القرآن، باب أخبار في فضل سورة البقرة: ٢١٧/١ رقم ٢٠٥٧.

(١٠٤) كتاب الصلاة، باب المداومة على قراءة القرآن: ٣٩٥/٢ رقم ٣٨٦٢.

(١٠٥) أي قطعتان. ينظر النهاية، مادة (فرق): ٨٣٧/٢.

صوافّ تحاجّان عن صاحبهما: اقرأوا سورة البقرة، فإن أخذها بركة، وتركها حسرة، ولا يستطيعها البَطَلة».

وأخرج أحمد[106] ومسلم[107] والترمذي[108] عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا تجعلوا بيوتكم مقابر: إن الشيطان ينفر من البيت الذي تقرأ فيه سورة البقرة». إلى غير ذلك كما ورد في الصحيح، وقد ترجمت[109] بعض السور على لسان النبوة بتراجم كما في الصحيح. وأما أنه ﷺ سمّى جميعها فهو ما نقله السيوطي عن بعضهم عن تعريف السورة[110] كما قدمنا.

وأما المسألة الثانية فحاصلها استشكال قوله في التسهيل: «وكذا: «قرأت هوداً» ونحوه إن نويت إضافة السورة»[111]، حيث شبه لفظة هود باسم الأب في كونه يؤنث على حذف مضاف مؤنث، فلا يمتنع من الصرف.

وتقرير الإشكال أن يقال: المقدر كالمذكور، و[112] نحو لو قلنا: سورة هود: فإما أن يكون هذا المركب الإضافي علماً على السورة، فلا وجه لصرف هود: إذ هو جزء علم، فيحكم له بحكم العلم، كأبي هريرة على الصحيح، وهو المأخوذ من كلام سيبويه. وإما أن يكون الاسم العلم هو المضاف إليه، والإضافة بيانية، أي سورة هي هود، ولا وجه لصرفه أيضاً، إذ هو علم مؤنث منقول إليه عن مذكر؛ وإما أن لا يكون واحد من الجزأين علماً، وإنما قصد لفظ هود، وأضيفت السورة إلى اللفظ المقصود، والإضافة لملابسة ذكره فيها من إضافة اسم الكل إلى بعض أجزائه، وحينئذ[113] فلا وجه لتحتم صرفه، بل يجوز فيه الوجهان لقوله في التسهيل: «صرفُ [أسماء] القبائل والأرضين والكَلِم [ومنعُها] مبنيان[114] على المعنى، فإن كان أباً أو حياً أو مكاناً أو لفظاً صرف، وإن كان أمّاً أو قبيلة أو بقعة أو كلمة أو سورة لم يصرف»[115]اهـ. ومحل الاستشهاد قوله: «والكَلِم» مع قوله: «أو لفظاً» وقوله: «أو كلمة»، فهود حيث قصد لفظه يجوز فيه الصرف باعتبار اللفظ،

---

(106) المسند: ٢/٢٨٤ رقم ٧٨٠٨.

(107) كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في البيت وجوازها في المسجد: ١/٥٣٩ رقم ٧٨٠، واللفظ له.

(108) السنن: كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل سورة البقرة وآية الكرسي: ٥/١٥٧ رقم ٢٨٧٧.

(109) في (ب): «ترجمه».

(110) الإتقان: ١/١١٥.

(111) تسهيل الفوائد: ٢٢١.

(112) كذا في (أ) و(ب)، والأولى حذف الواو.

(113) (أ) و(ب): «ح»، وهي رمز من النساخ تعني: حينئذ.

(114) في(ب): «مبني».

(115) تسهيل الفوائد: ٢٢، وما بين معقوفتين زيادة منه يستدعيها السياق.

وعدمُه باعتبار الكلمة، فما باله أوجب صرفَه؟ والجواب أنه لا يتعين الحصر في الأوجه الثلاثة لجواز أن يراد بهود في هذا التركيب اسم النبي عليه السلام، والإضافة لملابسة ذكر قصته، وهذا هو المراد في قوله: «وكذا: قرأت هوداً، ونحوه إن نويت إضافة السورة[116]. كما يدل عليه قوله في المشبه به، وقل يؤنث اسم الأب على حذف مضاف مؤنث، وذلك كما في قولك: قعدت[117]. أي قبيلة بني تميم، فتميم اسم للأب لا محالة، أضيفت إليه القبيلة للملابسة، فكذا يقال في هود: إنه اسم للنبي أضيفت إليه السورة للملابسة؛ أما إن أريد به اسم السورة فإنه يمنع، كما لو أريد بتميم نفس القبيلة، وليس هذا مراد صاحب التسهيل كما هو واضح. قال سيبويه رحمة الله عليه: «وتقول هذه هود كما ترى: إذا أردت أن تحذف سورة من قولك: هذه سورة هود، فيصير هذا كقولك: هذه تميم كما ترى؛ وإن جعلت هودا اسمَ السورة لم تصرفها؛ لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بعمْرو، والسورة[118] بمنزلة النساء والأرضين»[119]. انتهى المراد منه، وهو على وِفق كلام التسهيل، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وكتب عبد الله تعالى: عمر بن عبد الله الفاسي وفّقه الله بمنّه.

---

(١١٦) تسهيل الفوائد: ٢٢١.

(١١٧) كذا في (أ) و(ب)، والأولى: «قعدت تميم».

(١١٨) كذا في (أ) و(ب)، بالإفراد، وفي كتاب سيبويه: «السور»، وهو الأوفق بالسياق.

(١١٩) الكتاب ٣/٢٥٦.

## فهرس المصادر والمراجع


- إتحاف المُطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع: عبد السلام بن عبد القادر بن سودة، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام: العباس بن إبراهيم المراكشي السملالي. تحقيق: عبد الوهاب بن منصور. المطبعة الملكية، الرباط،١٣٩٣هـ - ١٩٧٤م.

- التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر: محمد بن الطيب القادري، تحقيق: هاشم العلوي القاسمي. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق: علي محمد عمر. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي. تحقيق: محمد المصري، دار سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي. خرج حديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- تاريخ الضُّعَيف الرباطي: محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي. تحقيق: محمد البوزيدي الشيخي، دار الثقافة، الدار البيضاء، سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

- الترجمانة الكبرى في أخبار المعمور برا وبحرا: لأبي القاسم الزياني. حققه وعلق عليه: عبد الكريم الفيلالي. دار نشر المعرفة، الرباط، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: جمال الدين محمد بن مالك الجياني. حققه وقدم له محمد كامل بركات. الناشر دار الكاتب العربي، ضمن سلسلة المكتبة العربية التي تصدرها وزارة الثقافة بالجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م.

- تفسير الطبري المسمى جامع البيان لتأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري. دار الفكر، ط٣، ١٤٢٠هـ -١٩٩٩م.

- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: ابن حجر العسقلاني. اعتنى به عبد الله هاشم يماني المدني. المدينة المنورة، ط ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م

- تهذيب التهذيب: ابن حجر العسقلاني. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٨٤م.

- توشيح الديباج وحلية الابتهاج: بدر الدين القرافي، تحقيق: أحمد الشتيوي. دار الغرب الإسلامي. ط ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣.

- الحركة الفقهية في عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي: د. أحمد الأمين العمراني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٧هـ - ١٩٩٠م.

- الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ابن حجر العسقلاني. صححه وعلق عليه السيد عبد الله هاشم

اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت. توزيع: عباس أحمد الباز، مكة المكرمة.
- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة: لابن حجر العسقلاني. حققه وقدم له ووضع فهارسه محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر. ط ٢، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م.
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور: جلال الدين السيوطي. دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣ م.
- الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة: سليمان الحوات. تحقيق: عبد العزيز تيلاني. ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس: لمحمد بن جعفر الكتاني. طبعة حجرية، سنة ١٣١٦هـ - ١٨٩٨م.
- سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي السلمي. حققه أحمد محمد شاكر وآخرون. دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- سنن الدارقطني: أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني. تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني. دار المعرفة، بيروت. ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- السنن الكبرى: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. مكتبة دار الباز، مكة المكرمة. ط ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- سير أعلام النبلاء: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: مجموعة من المحققين، وتخريج شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة، بيروت. ط١١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: محمد بن محمد مخلوف. الطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة. ط ١٣٤٩هـ.
- شعب الإيمان: أبو بكر البيهقي. تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية، بيروت. ط ١، ١٤١٠هـ.
- الصحاح: الجوهري. حققه وضبطه شهاب الدين أبو عمرو. دار الفكر، بيروت، لبنان. ط ١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري. ضبطه ورقمه الدكتور مصطفى ديب البغا. نشر دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق. ط٣، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- صحيح ابن حبان: محمد بن حبان البستي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت. ط ٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. حققه محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- طبقات الحضيكي: محمد بن أحمد الحضيكي. تقديم وتحقيق: أحمد بومزكو. مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء. ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

- طبقات الشافعية الكبرى: تاج الدين السبكي، محمود محمد الطناجي، عبد الفتاح محمد الحلو، د.ت.
- طبقات الفقهاء الشافعية: ابن قاضي شهبة، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
- طبقات الفقهاء الشافعيين: ابن كثير الدمشقي، تحقيق: أنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م.
- طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، ط ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.
- طبقات المفسرين: شمس الدين محمد بن علي الداودي، راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الضعفاء الكبير: أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- العلل ومعرفة الرجال: أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي- دار الخاني، بيروت، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م.
- عناية أولي المجد بذكر آل الفاسي ابن الجد: لسلطان المولى سليمان بن محمد بن عبد الله العلوي، المطبعة الجديدة بطالعة فاس، ١٣٤٧هـ.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، حققه وصحح أصوله محب الدين الخطيب، ورقم أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ.
- فضائل القرآن: أبو عبد الله محمد بن أيوب بن الضريس البجلي، تحقيق: غزوة بدير، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- فضائل القرآن ومعالمه وآدابه: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- القاموس المحيط: مجد الدين الفيروز آبادي، تحقيق: مجدي فتحي السيد، القاهرة، د.ت.
- الكتاب: لسيبويه، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٩٨٣م.
- اللآلىء المصنوعة في الأخبار الموضوعة: جلال الدين السيوطي، دار المعرفة، بيروت.
- لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي بيروت، ط ٣، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- مسند أحمد: الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، مؤسسة قرطبة، مصر، د.ت.
- مسند الطيالسي: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي الفارسي البصري، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- المعجم الأوسط: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد

المحسن بن إبراهيم الحسيني. دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.

- معجم طبقات المؤلفين في عهد دولة العلويين: عبد الرحمن بن زيدان. دراسة ببليومترية وتحقيق: د. حسن الوزاني. منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.
- المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. مكتبة العلوم والحكم، الموصل، العراق. ط٢، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام المصري. تحقيق: حنّا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، ط٢، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الموضوعات: أبو الفرج بن الجوزي، حقق نصوصه وعلق عليه: نور الدين بن شكري بن علي بويا جيلار. دار أضواء السلف، ط١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.
- ميزان الاعتدال في أسماء الرجال: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥م.
- نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار: ابن حجر العسقلاني. تحقيق: مجدي عبد المجيد السلفي. دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٢١ - ٢٠٠٠م.
- نصب الراية لأحاديث الهداية: جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي. المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر: أبو السعادات بن الأثير الجزري. تحقيق: محمود محمد الطناجي، وطاهر أحمد الزاوي. الناشر: أنصار السنة المحمدية، لاهور، باكستان. د.ت.

# مَنْ مُصنِّفُ هذا المخطوط ؟

د.عبد الرازق حويزي
كفر الزيات - مصر

يعدُّ تراثُنا العربي العريقُ رمزَ هويتنا، وأمارةَ أصالتِنا، فهو الذي أثبتَ لمختلفِ الشعوبِ قدرةَ العقلِ العربيِّ على الابتكارِ والإبداعِ، ومن ثم فلا يستطيعُ أي عالمٍ مهما يكن تخصصُه أن ينكرَ فضلَ هذا التراثِ على مختلفِ الثقافاتِ بتباينِ لغاتها، وهذه مؤلفاتُ «الفارابيّ ت٣٣٩هـ، وابن سينا ت ٤٢٨هـ، والحسَن بن الهَيثم ت ٤٣٠هـ» في العلوم العلميةِ، وغيرهم من أفذاذ العلماءِ، هذه المؤلفاتُ لا ينكرُ آثارَها في العلم الحديث وما قبلَه إلا جاحد. وآثارُ «الجاحظ ت٢٥٥هـ، وأبي حيان التوحيدي ت٤١٨هـ، وأبي العلاء المَعَرّيّ ت٤٤٩هـ» وغيرهم من جَهابذةِ الأُدباءِ لا يقول بعدم فضلِها في الفكرِ الإنسانيِّ إلا ساخطٌ على قيمةِ هذا التراثِ، فضلاً عن إبداعاتِ فُحولِ الشعراءِ من أمثالِ شعراءِ المُعَلّقاتِ، وشعراءِ العصرِ العباسيِّ «كأبي تَمّام ت٢٣١هـ، وابنِ الرُّومِيِّ ت٢٨٣هـ، والبُحتريِّ ت٢٨٤هـ، والمُتَنَبّي ت٣٥٤هـ»، فلا شكَّ أن لهذهِ الإبداعاتِ الخالدةِ أثرًا كبيرًا في تكوينِ الفكرِ الإنسانيِّ في مُختلفِ أقطارِ المَعمُورَةِ.

ومن هنا أصبحَ الاهتمامُ بهذا التراثِ أمرًا ضروريًّا في ظِلِّ حملاتِ السُّخْطِ عليه في هذه الآونةِ من بعض الناس، ففي إهمالِ هذا التراثِ تَجاهُلٌ لعَناصِرِ الأصالَةِ، وتجاهلٌ لهُويةِ أجدادِنا، وإنكارٌ لما وَصلَ إليه العقلُ العربيُّ على مُستوى التَّفكيرِ العِلميِّ والإبداعِ الأَدَبيِّ، ومَحوٌ للهويَّةِ التي نريدُ لها أن تظلَّ راسخةً لا تُمَاعُ، ولا تتذبذبُ بين هؤلاءِ وهؤلاءِ.

إن الاهتمامَ بالتراثِ هو في حقيقةِ الأمرِ اهتمامٌ بالذّاتِ، والانتماءِ إلى العُنصرِ، والتَّمسكِ بهويةِ الآباءِ والأجدادِ، ورحمَ اللهُ أميرَ الشعراءِ «أحمد شوقي ت ١٣٥١هـ» يوم قال:

[من الخفيف]

وإذا فاتكَ التفاتٌ إلى الما

ضي فقد غابَ عنكَ وجهُ التأسّي

ومن منطلقِ الاهتمامِ بالتراثِ ومُحاولةِ تجليةِ أبعادِ إخلاصِ الأجدادِ في تشييدِ صَرْحِه أتت هذه السُّطورُ، لتَكتشفَ مؤلَّفًا نفيسًا، وعالمًا جليلاً من سلفِنا الصالح، وتبرزَهُما من عالمِ المجهولِ إلى حيزِ المعلوم.

وتعودُ قِصةُ الباحث مع المؤلَّفِ والمؤلِّفِ إلى ما قبلَ ذلك بسنوات، عندما نهض بجمعِ بعضِ الدواوينِ الشعريةِ التي أحسَّ أن مكتبةَ الشعْرِ العربيِّ لا تزالُ في حاجةٍ ماسَّةٍ إليها كامنة من هذه الدواوينِ ديوانُ «ابن الظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ»، حيثُ تطلَّبَ جمعُه لهذا الديوانِ – أن ينقبَ في المخطوطاتِ ليجمعَ منها ما نُسِبَ إليه فيها، شأنُه في ذلك شأنه في التعامُلِ مع المصادرِ المطبوعة، وكم كانت تَنتابُه السعادةُ عندما يعثُرُ على مادةٍ شعريةٍ جديدةٍ انفردتْ بها بعضُ المصادرِ، لا سيما المخطوطة منها، لذا كان حَريصًا على مطالعةِ المخطوطاتِ النادرةِ، بل والمجهولةِ البياناتِ، وكان مما طلبه في دار الكتب المصرية ليتصفحَه مخطوطٌ، تحت عنوان: «المحاضرات والمختارات»، وطلبه دون سابقِ معرفةٍ باسمِ مؤلفه، ولا تاريخِ تأليفِه، ولا نوعيةِ مادتِه الأدبيةِ والعلميةِ، ولا حتى محتواه، وما إن أتاه الميكروفيلم الخاصُّ بالمخطوطِ حتى بدأ إلى تجهيزِه وتصفحِه، ولكن ماذا وجد؟

الجواب: وجد أنه أمام أثرٍ نفيسٍ، عبثت به أناملُ الإهمالِ، فمزّقته شرَّ ممزقٍ، وعاثت فَسادًا في أرجائِه، حتى أصبحَ في حالةٍ يُرثى لها، حالة تستدعي الإشفاقَ على هذا المخطوطِ، ومحاولةَ إنقاذِه، وإنقاذَ ما يمكنُ إنقاذُه من تراثِنا العريقِ، وكفى هذا التراثَ ما جابَهَهُ من إغراقٍ وتدميرٍ وتخريبٍ وإحراقٍ.

أما اسمُ المخطوطِ فهو «كتاب المحاضرات والمختارات»، وهذا هو العنوانُ المدون عليه – كما يَبدو في بدايته – ويبدو أن هذا العنوانَ من وضعِ أحدِ المفهرسينَ في دار الكتب المصرية بدلالةِ إضافةِ لفظةِ كتاب، وقد وُضعَ هذا العنوانُ في الفهرسِ الوَرقِي الذي كان مَحفوظًا في المقرِّ القديمِ لدارِ الكتب المصرية، ولم يجدْه الباحث في المقرِّ الجديدِ بحكم استعمالِ الفهرسةِ الحاسوبيةِ بدلاً من الفهرسةِ الورقيةِ، ومِمَّا يلفتُ النظرَ أن الباحثَ بحث عن المخطوط بهذا العنوانِ في المقرِّ الجديدِ فلم يجدْه، ثم طلبه بالرقم بعد ذلك فوجده في الميكروفيلم بالعنوانِ نفسه الذي كان قد وقف عليه في مقر الدار القديم، واتضح له أنه مدون في الفهرسِ الآلي بعنوان: «محاضرات الأدباء» دون استنادٍ على دليلٍ، وقد لفت الباحث نظرَ الأخوة الأفاضلِ في الدارِ إلى هذا الأمرِ لتداركِه حتى يستقيمَ ما هو مُسَجَّلٌ في الفهرسِ الآلي مع ما هو مُدونٌ على غلافِ المخطوطِ، وقد ذكرَ ذلك هنا حتى لا يقعَ البعضُ فيما وقع فيه من إضاعةِ الوقتِ والجهدِ.

وأما أوراقُ المخطوطِ فتبلغ ٢١٣ ورقة في كلِّ ورقة صفحتان، وفي كل صفحةٍ ١٦سطرًا.

وأما رقمُ حفظِه في دار الكتب المصرية فهو: ٦٣٧٧ أدب، ميكروفيلم رقم ٣٤٢٦٨.

وأما ناسخُه وتاريخُ نَسخِه فهما غيرُ مَعلومَين، ويبدُو أنه نُسِخَ على يدِ أحدِ النُّسَّاخِ في العُصورِ المتأخرةِ، نسخَه بخطٍّ جميلٍ مشكولٍ.

وأما مؤلِّفُه فهو مجهولٌ أيضًا، وهذا ما حَدا بالباحث إلى تَعبيرِ هذه السُّطورِ لنتعرفَ سويًّا على هذا المؤلف.

ويدلفُ الباحث الآن إلى إلقاءِ الضوءِ – أولاً– على المخطوطِ لبيانِ أبعادِ قيمتِه، فيقولُ:

احتوى هذا المخطوطُ على اثني عشرَ بابًا، لم تردْ بعضُ مادتِها العلميةِ متساوقةً مع عناوين ما أدرجتْ تحتَه من أبوابٍ، حيث نالَ الإهمالُ من ترتيبِ أوراقِ المخطوطِ، فغدا في حاجةٍ ماسّةٍ إلى ردِّ كثيرٍ من الأوراقِ إلى أماكنِها الطبيعيةِ في أبوابِها، وحذفِ الأوراقِ المكررةِ، وهي غيرُ قليلةٍ، ولم تقتصرْ يدُ الإهمالِ على هذا الإخلالِ في الترتيبِ، بل تجاوزتْه إلى تضييعِ بعضِ أبوابِ الكتابِ، وكثيرٍ من صفحاتِه، فمثلًا لم يقفْ الباحث على عنوانِ البابِ الأولِ في حين يبدأ ترقيمُ المخطوطِ بالرقم (١)، وكذلك لم يقفْ على البابينِ: الثالثِ والرابعِ، وأما الباب العاشرُ ففيه إشارةٌ تشيرُ إلى نهايتِه، وجاء في هذه النهايةِ في الورقةِ ١٥٣ ما نصُّه: «تمَّ البابُ العاشرُ المختصرُ بما حَوَاهُ من فنونٍ وغررٍ»، أما بقيةُ عناوينِ الأبوابِ الاثني عشرَ فيقف الباحث عليها في المخطوطِ، إلا أن تداخلَ الأوراقِ، ووضعَها في غيرِ ترتيبِها قد أوجدَ بعضَ الخللِ في مُحتوى المخطوطِ.

وقد سمّى المؤلفُ مصنَّفَه هذا باسم «المجموع» كما ورد في الورقةِ رقم ٢٠٥ وغيرِها، ويبدو أنه جمعَه ليحاضرَ به، وأهداه لأحدِ وجهاءِ عصرِه على ما يتضحُ من قولِه في بدايةِ البابِ السادسِ: «أولُ بيتٍ (من الشعر) وُضِعَ أودعتُه من الفذوذ ما يليقُ بمخاطبتي به للمولى الملك المعظم فخر الدين عزَّ نصرُه، إذ هو عَضُدي الذي أعتمدُ عليه، وذُخري الذي أشيرُ إليه».

أما محتوى المخطوطِ فهو كالتالي:

يبدأ المخطوطُ بدايةً مبتورةً، بشرحٍ لبعضِ الأبياتِ، قال المصنِّفُ فيها: «يصفُ إبلًا لأقوامٍ مختلفينَ، ورثتْ متفرقةً، يقولُ: أغرتُ عليها وجمعتُ المتفرِّقَ منها، فأصدرتُها مجموعةً بعد أن وردتْ متفرقةً»، ثم يُوردُ بعد ذلك بعضَ الأشعارِ لشعراءَ جاهليين، ومخضرمين.

وبعد هذه البدايةِ يأتي في الورقةِ (٥) العنوانُ التالي: «فصل في الخمريات»، ويوردُ المصنِّفُ مختاراتٍ في هذا الموضوعِ «لأبي نواس ت١٩٨هـ»، «وابن هانئ الأندلسي ت ٣٦٢هـ»، «وابن دُرَيد ت٣٢١هـ»، «وابن نُباتة السَّعْدي ت٤٠٥هـ»، «وعامر بن الطُّفيل ت١١هـ»، «والأُقَيْشر الأسدي ت٨٠هـ»، «وعَدي بن زَيد العِبادِيّ ت٣٦ ق. هـ»، «والأخطل ت٩٠هـ»، «والصَّنَوْبَرِيّ ت ٣٣٤هـ»، وغيرهم كثير. ووزَّع المصنِّفُ مختاراتِه هذه على عناصرَ مختلفةٍ مثل ما جاء في فضلاتِ الكأسِ في الورقةِ ١٤، وما جاء في رِقّةِ الخمرِ، وما جاء في وصفِ الشرابِ على الثلجِ الورقة ٢٠، وما جاء في الشرب على الرياحينِ في الورقتين ٢٢ – ٢٣. ثم يأتي بعد ذلك الباب السادس (من الورقة ٢٤ – ٣٥):

وجاء تحت عنوان: «في ذكرِ أبياتٍ مفرداتٍ مُنتخباتٍ لمن يستشهدُ منها ببيتٍ فذٍّ في المكاتباتِ أو في مَثَلٍ سائرٍ، أو في محاضرةٍ في مجلسٍ فُكَه بالأنسِ دائرٍ». ويُذكَرُ أن المؤلِّفَ أوردَ الأبياتَ الغزيرةَ التي أوردَها دونَ عزوٍ إلى قائليها، ونهضَ بترتيبِها على غِرارِ ترتيبِ كتابِ «الدرُّ الفريدُ وبيتُ القصيدِ» لابن أيدمر، ويبدو أنَّ هذا النمطَ من الترتيبِ كان شائعًا في القرنينِ السابعِ والثامنِ الهجريين، ويتمثلُ هذا الترتيبُ في التركيزِ على أولِ كُلِّ بيتٍ لا على قافيتِه، فعمد مصنِّفُنا إلى أوائلِ الأبياتِ الشعريةِ التي اختارَها، وقام بترتيبِها حسبَ أوائلِها وَفقَ حُروفِ المعجمِ مُبتدئًا بالألفِ ومنتهيًا بالياءِ، ثم خرجَ المصنِّفُ من سَرْدِ هذه الأبياتِ المفرداتِ إلى إيرادِ بقيّةِ مختاراتِه بيتينِ بيتينِ، قائلًا في نهايةِ هذا البابِ في الورقة ٣٣: «وأضفتُ إلى هذا البابِ من مُنتخبِ المقطعاتِ الحاويةِ على المعاني المبتكراتِ ما تمَّ المعنى في البيتينِ اللذينِ خليا من كُلِّ عيبٍ وشينٍ مِمّا يَحْسُنُ إيرادُه في المحاضرةِ على حَدقةِ المعنى عندَ المذاكرةِ،

ثم اختار المصنِّفُ مختاراته على بيتين لشعراء كثيرين، بعضهم أتى على ذكرِ اسمِه منهم: «أبو تمام ت ٢٣١هـ»، وعلي بن الجهم ت ٢٤٩هـ»، و«مجد الدين بن صدقة الإربلي»، والصاحب بهاء الدين المنشئ الإربلي ت٦٩٢هـ»، وغيرهم لم يذكر اسمهُ، وينتهي هذا الباب بالورقة ٣٥ ليبدأ بعد ذلك.

الباب السابع (٣٥ – ٤٩)

تحت عنوان: «في ذكرِ جماعةٍ من الأجوادِ، ومَن أعطى منهم وجادَ وأصحابِ المروءاتِ وأربابِ الأريحياتِ من العربِ المتقدمينَ والمخضرمينَ وأربابِ السَّخاءِ من المتأخرينَ، وما جاءَ من مَدْحٍ وطرف المخاطبات عن أولي المناصبِ والطبقاتِ والفضائلِ والمروءاتِ والجودِ والإيناسِ، وذوي التُّقى والمعْرفةِ والباسِ»، ثم بدأ المُصنِّفُ بسَرْدِ أسماءِ الأجوادِ، وتبدأ من سِيَرِهم، ومواقفهم مُوَشيًا كُلَّ هذا السَّرْدِ بالجيدِ من النَّماذجِ الشِّعْرِيةِ لشعراءَ مختلفينَ، فأتى على ذكرِ «حاتم الطَّائي»، و«كعب بن مَامة»، وذكَرَ من «بني هاشم عبد الله بن العباس بن عبد المطلب»، ومن «بني مذحج عمر بن عبد الله بن صفوان»، ومن «بني نهل الحر بن منبه»، ومن «بني شيبان عامر بن عامر»، و«هوذة بن حرة»، وغيرهم، وأزجى خلالَ كُلِّ من أتى على ذكرِهم وفعْلاتِهم أشعارًا لمشاهيرِ الشُّعراءِ، كـ«الشماخ بن ضرار الذبياني ت٢٢هـ»، و«ابن قيس الرُّقيات ت٨٥هـ»، و«الخزين الكِناني ت١٠٠هـ»، و«الفرزدق ت١١٠هـ»، و«عُروة بن أُذَيْنَة ت١٣٠هـ»، و«مسلم بن الوليد ت٢٠٨هـ»، وقد تمثَّلَ للفرزدق بقصيدةٍ ميميةٍ كاملةٍ له، مطلعُها:

[من البسيط]

يا سائلي أينَ حَلَّ الجُودُ والكرَمُ

عِنْدي بيانٌ إذا طُلابُهُ قَدِمُوا

وتربو هذه القصيدةِ على الخمسينَ بيتًا، ومنها أبياتٌ لا توجد في ديوانِه، وهذا مِمَّا يُعْطِي لهذا المخطوطِ قيمتَه. وينتهي هذا الباب بالورقة ٤٩ ليبدأ بعده.

الباب الثامن (٤٩ – ٩٧):

تحت عنوان: «ذكر ابتداءِ الدولةِ العباسيَّةِ»، وهو بابٌ تاريخيٌّ، وضعَه المؤلِّفُ ليرصُدَ كثيرًا من أخبارِ هذه الدولةِ من بدايتِها إلى نهايتِها، فأتى على سِيَرِ ٣٧ خليفةً بدايةً من «عبد الله بن محمد بن علي ابن عبد الله بن العباس عَمّ النبي ﷺ- المولود عام ١٠٥هـ»، وقال عنه المصنِّفُ: إنه تولَّى الخلافةَ عام ١٣٢هـ، وتُوفِّي بالجُدَري عام ١٣٦ هـ، ثم ثنَّى المصنِّفُ بذكرِ شيءٍ من أخبارِ المنصور أبي جعفر بن عبد الله ابن محمد بن العباس، وسارَ على هذا المنْحَى خليفةً خليفةً إلى آخرِ الخلفاءِ العباسيين، وهو المستعصم. ومنهجُ المصنف في سَرْدِ سِيَرِ هؤلاءِ الخُلفاءِ يتمثَّلُ في ذكرِ اسمِ الخليفةِ، ومولدِه، ووفاتِه، وأخلاقِه، وصفاتِه، وانجازاتِه، وأطرافٍ من أخبارِه وأقوالِه، وما مُدِحَ به مُوَشيًا كل ذلك بالقصصِ النادرةِ، والحكاياتِ اللطيفةِ، والأشعارِ البديعةِ التي لا توجد بعضُها في بقيَّةِ المصادرِ، ثم يخرجُ المصنِّفُ من أخبارِ كُلِّ خليفةٍ إلى أخبارِ غيرِه مُرَاعيًا في كل ذلك الترتيبَ الزمنيَّ للخلفاءِ.

وقد ذكر المصنِّفُ قبيلَ هذا الباب في الورقة ٩٠ ما أفصحَ عن منهجِه فيه، فقال: إنه أتى على «أخبار الخلفاء من بني العبَّاسِ، وما وردَ إلينا منها بصحَّةِ التَّواتُرِ والنَّقلِ الصَّحيحِ عن كَرَمِهم وسماحِهم وعلمِهم وحِلمِهم وشجاعتِهم وفصاحتِهم وبلاغتِهم، وقد صنَّفَ العلماءُ في أخبارِهم وآثارِهم ومعروفِهم كُتبًا كثيرةً جمَّةً، اقتصرتُ منها على شيءٍ يسيرٍ من لُمَعِ ما يُؤثَرُ من كلامِهم وفصاحتِهم، وما وَرَدَ من عُلومِهم وبلاغَتِهم وفضْلِهم الجَمِّ، وكَرَمِهم الذي عَمَّ،



مَن مُصنِّف هذا المخطوط؟

وذكرِ مواليدِهم وأعمارِهم، ومُدةِ أيامِ خلافتهم على الترتيبِ من السفّاحِ إلى المستعصم سبعة وثلاثون خليفة أودعتُه في هذا المجموع، ولو أردتُ الاستقصاءَ أطالَ، وتعا كتابي إلى الملالِ. وأوصلَ المؤلفُ بابَه هذا بالترجمةِ للناصرِ لدين الله -عز وجل- ختمَها بقوله: وله مناقبُ كثيرةٌ، صنّفَ فيها العلامةُ تاجُ الدين علي بن أنجب ابن الساعي المؤرخ البغداديُّ كتابًا سمّاه: النورُ الباهرُ في خلافةِ الإمامِ الظاهرِ، ويبدو أن المصنّفَ اعتمدَ على هذا الكتاب كثيرًا في الترجمةِ للمستنصر بالله، وأبي أحمد عبد الله ابن المستعصم، وخرجَ من هذا الباب إلى الباب التاسع (٩٨ – ١١٧):

ليجعلَه في «ذكر طبقات الشعراء وتفاوت مراتبِ الأدباءِ، وما وردَ من فصيحِ النظمِ العربي، وبليغِ النثرِ الأدبيِّ من سائرِ فنونِ الأدبِ والمدائحِ المنتخباتِ». وبدأه بتقسيماتٍ أشبهَ بتقسيماتِ «ابن سلام الجُمحيِّ» في كتاب طبقات فحول الشعراء، ثمَّ انعطفَ المصنّفُ بعد ذلك إلى الإتيانِ على فضلِ الشعرِ، وأردفَ ذلك بمختاراتٍ شعريةٍ كعادتِه دائمًا، تتخلّلُها بعضُ النظراتِ النقديةِ، ودراسةٌ لبعضِ المحسناتِ البديعيةِ مع سَرْدِ النماذجِ على كُلِّ نوعٍ منها، كما في الأوراق ١٠٦، ١٠٧، ١١١ غير أنَّ الملاحظ على هذا البابِ أنَّ أوراقَهُ قليلةٌ جدًا، لم تستوعبْ ما أفصحَ عنه المؤلفُ في قوله السابقِ، ويبدو أن اختلاط أوراق المخطوطِ قد نالَ من مادتِه، فتداخلَتْ بعضُ هذه المادةِ في بقيةِ بعضِ الأبوابِ الأخرى، لاسيما الباب الثاني عشر، ويأتي بعد ذلك مباشرة:

الباب الثاني عشر (١١٧ – ١٥٣):

وقال المُصنّفُ: إنّه جعَلَهُ تحت عنوان: «في الخضابِ والمشيبِ والإقلاعِ عن التشبيب والتأسُّفِ على ما مَضى وفاتَ من عَصْرِ الشّبابِ والبكاءِ على مفارقةِ الدنيا والأحبابِ، وجعلتُه خاتمةَ الكتاب، والله الموفّقُ للصوابِ».

لا شك أن أمْرَ تداخلِ أوراقِ المخطوطِ واضحٌ، فقد صَرَّحَ المؤلفُ أن هذا البابَ هو نهايةُ مصنّفِه، بيدَ أن الباحثَ يجدُ – حسبَ الاسترشادِ في تصفُّحِ المخطوطِ وترقيمِه المطَّرِدِ – الباب الحادي عشر سيأتي بعد ذلك مُتخللًا من الورقة (١٥٣ – ١٦٧)، وسيأتي فَصْلٌ مُستقِلٌ بعد ذلك في ذكرِ فصل الصيْفِ.

المهم أن المؤلفَ أتى في بابه الثاني عَشرَ على إزجاءِ طائفةٍ ممتازةٍ من الأشعارِ المختارةِ في البكاءِ على الشباب، والفزع من حلول الشيب، منها ما هو منسوبٌ لأصحابه، ومنها ما هو عاري النِّسبةِ، هذا بالإضافةِ إلى الإتيانِ على بعضِ التراجمِ لبعضِ الشعراءِ المتأخرين كما في ترجمة «كمال الدين محمد بن البواريجي»، وسردَ المؤلفُ بعضَ أشعارِه، وبعضًا من أشعارِ «أبي علي الحسين بن الشيخ رضي الدين بن أبي الهيجاء النحوي»، ويرجّحُ الباحثُ أن مثلَ بعضِ هذه التراجمِ وبعضَ هذه الأشعارِ إنّما مكانُها الحقيقيُّ هو الباب التاسع، فهذا – بلا شك – أثرٌ من آثارِ تداخلِ أوراقِ المخطوطِ، ثم يأتي بعد ذلك:

الباب الحادي عشر (١٥٣ – ٢١٢):

وجعلَه المؤلفُ تحت عنوان: «في ذكرِ الفصولِ الأربعةِ والأزمنةِ والبلادِ والأمكنةِ، وما رُتّبَ من عجائبِ البلدانِ والملوكِ والسُّكّانِ، وعجائبِ البراري والقفارِ والأقاليم». ثم أتى على سَرْدِ نماذجَ شعريةٍ غزيرةٍ لشعراءَ أكثرُهم من العصرِ العباسيِّ، منهم «سعيد بن حميد ت ٢٥٠هـ»، و«البحتري ت ٢٨٤هـ»، و«ابن المعتز ت ٢٩٦هـ»، و«الصنوبري ت ٣٣٤هـ»، و«السّريُّ الرّفّاء ت٣٦٦ هـ»، و«أبو هلال العسكريّ ت ٣٩٥هـ»، و«الطُّغرائي ت ٥١٣هـ»، ثم أثبتَ المصنفُ في هذا الباب بعضًا من أشعارِه

هو في الورقتين ١٦٥ – ١٦٦ ثم عَقَّبَ بعد ذلك بقوله: «ولو أردتُ الإطالةَ في وصفِ الربيعِ والأنهارِ والأشجارِ والأزهارِ وما يدخله وبلاذته من الأشعارِ لعجزتُ عن ذلك، وضاعتْ فائدةُ الاختصارِ، وفي هذا القدرِ كفايةٌ لأولي الأبصار».

ثم أردفَ المصنِّفُ قولَه هذا بفصلٍ في «ذكر الصيفِ وخاصيته والحر وشدَّته وطبخِه للفواكهِ ومنفعته، وما يليقُ بنسبته إليه وإضافتِه»، وأدرجَ في هذا الفصلِ أشعارًا لـ«عمر بن أبي ربيعة ت٩٣هـ»، و«ابن الرومي ت٢٨٣هـ»، و«القاضي التنوخي ت٣٤٢هـ»، و«الثعالبي ت٤٢٩هـ»، و«ياقوت المستعصمي ت٦٨٩هـ»، ثم أتى بأشعار أخرى في وصف الخريف لبعض الشعراء، منهم: «جحظة البرمكي ت ٣٢٤هـ»، و«ابن المعتز ت ٢٩٦هـ»، و«ابن الظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ»، وغيرهم، ثم انتقل بعد ذلك في الورقة ١٧٣ إلى شُربِ الخمور، ووصفِ السحاب والغمام والمطر، وأتى المصنِّفُ في الورقة ١٧٧ على وصفِ البلادِ والمكانِ والتشوّقِ إلى الديار والأوطانِ، وأدرجَ في ذلك أشعارًا «لابن زيلاق»، و«الصاحب تاج الدين ابن الصلايا»، وبعضًا من أشعاره هو، ووضعَ بعد ذلك ثلاثةَ نماذجَ شعريةٍ لنقيب شرف الدين جعفر بن يحيى الحسيني، نقيب الأسرة الطالبيةِ بالبصرةِ، يتشوقُ فيها إلى بغداد، مطلعُ الأنموذجِ الأول: [من الطويل]

قُصارى النوى أنّي أذوبُ من الوَجْدِ
وأطلقُ نهرًا من دموعي على خدّي

وهو في خمسةِ أبياتٍ.

ومطلع الأنموذج الثاني هو: [من الطويل]

سلامٌ على تاجِ الإمامِ وقصرِهِ
وشاطئ بغدادَ العميمِ وجسرِهِ

وهو في أربعة أبيات.

ومطلعُ الأنموذجِ الثالثِ هو: [من الكامل]

يا أخوتي أيّامَ غُصني مُورقُ
والعيشُ في ظلِّ الخليفةِ مُونقُ

وهو في خمسةَ عشرَ بيتًا.

وكلُّ هذه الأبيات لا يقفُ الباحث عليها في المصادر المطبوعة، وهذا بلا شك يجعلُ لهذا المخطوط قيمتَه ونفاستَه. لما الذي يلفتُ النظرَ حقًّا في الورقة ١٧٩ أن نجدَ البيتينِ التاليين: [من الكامل]

بلدٌ صَحِبتُ به الشبيبةَ والصِّبا
ولبستُ فيه العيشَ وهو جديدُ
فإذا تمثَّلَ في الضميرِ رأيتُه
وعليه أفنانُ الشبابِ تميدُ

منسوبينِ للمؤلِّفِ، حيث تمَّ التقديمُ لهما بـ«قلتُ»، وبعد البحث تبيّن أنهما لابن الرومي في ديوانه ٢/ ٧٦٦، ورجّح الباحث أنَّ نسبتهما للمؤلِّف إنما جاءتْ من وَهمِ الناسخ، مَرجعُ هذا الوَهمِ انتقالُ نظرِه، إذ وجدتُ مقطعةً إلا هذين البيتين مباشرةً مَعزوّةً للمؤلف بـ«قلتُ».

ومما يعجبُ له المرءُ أن يجدَ الأوراق ١٨٢–١٩٦ ممزّقةً من أعلاها بآثارِ آلةٍ حادّةٍ، ويمكن أن تردَّ المادةُ العلميةُ في الأوراق من ١٩٨ إلى آخر المخطوط إلى الأبواب السابقةِ، لأن بعضَ هذه المواد العلميةِ نقفُ عليها في بعض الأبواب السابقة، لا سيما الباب التاريخي، ومما يعجبُ له المرء أيضًا أن يجدَ في الورقة ٢١٢ عنوانًا للباب الخامس هو «وصف الكلام وحسن النظام وبدائع الأشعارِ المقطعاتِ في كُلِّ معنى لطيفِ الألغازِ والأحاجي والكناياتِ وفنون غريبة ومعانٍ عجيبة من فنون الأدب، ونتائج علم العرب في المحاضرات»، وينتهي المخطوط بعد هذه الورقة ٢١٣.

وقد أتى المصنِّفُ في الورقة ٢٠٥ على طبيعةِ الأشعارِ التي ضمَّها مصنَّفَه فقال: «وجملةُ هذه

الأشعارِ التي أودعتُها في هذا المجموعِ المباركِ منتخبٌ هي مختاراتُ ما جمعه أهلُ الشعرِ في كتبهم في محاسنِ الأشعارِ التي أودعتُها..... واستخلصتُها من كُلِّ رِيبةٍ وتُهمةٍ. (تتضمنها) الأشعارُ. واقتصدتُ في ذلك أن آتي في مجموعي هذا بأصدقِ الأشعارِ وأحسنِها تشبيهًا وأقربِها إلى جهةِ العِفّةِ والتقوى، إذ هذا المجموعُ مُؤسَّسٌ على التقوى وذكر الله تعالى ورسله.....». هذا وقد وقع تكرارٌ في تصويرِ بعضِ الأوراقِ كما في ١٢٦، ١٨٨، ٢٠٩، ٢١٠.

وهكذا يُلحظُ تداخلُ بعضِ أوراقِ المخطوطِ، وغيابُ أكثرِ أوراقِهِ في بعضِ أبوابِهِ، ويُلحظُ فوق ذلك تداخلُ المادةِ العلميةِ لبعضِ الأبوابِ في بعضِها ممّا يفتقرُ إلى جهدٍ لإصلاحِ كُلِّ هذا الخللِ.

أهمية المخطوط :

وممّا يُؤسَفُ له حقًّا أنَّ المخطوطَ – على الرغم من حالتِهِ المضطربةِ هذه – يُعَدُّ أثرًا نفيسًا لما ضمَّ بين دفتيه من مادةٍ علميةٍ يعزُ على الباحثِ أن يقفَ عليها في المصادرِ المطبوعةِ، وهذا أمرٌ لمسه الباحث من أولِ وهلةٍ، حيث ضمَّ قصيدةً لاميةً «لابن الظهير الإربلي» قوامُها ٥١ بيتًا لم تَروِ المصادرُ المطبوعةُ منها إلا خمسةَ عشرَ بيتًا فقط، ولم يقتصرِ الأمرُ على تفردِ المخطوطِ بكثيرٍ من أبياتِ هذه القصيدةِ، بل يقفُ الباحثُ فيه على أشعارٍ كثيرةٍ أخرى أخلتْ بها بعضُ الدواوينِ المطبوعةِ، كديوان «ابن العلاوي الموصلي»، فتُستدركُ عليه من هذا المخطوطِ الورقة رقم ١٥٢ قصيدة، مطلعها [من المنسرح]:

يا من سَقاني بالكأسِ والطاسِ
أشكو إلى اللهِ قلبَكَ القاسي

وتُستدرك عليه أيضًا من الورقة ذاتها مقطوعة في ستة أبيات، مطلعها (حذفتُ منه كلمةً مستهجنةَ الدلالة) [من المنسرح]:

يا زائِـرًا في الدُّجى على أَقْري
كُـفـيـتَ أَمْــــر... في السَّـحَـرِ

وتُستدركُ عليه من الورقة ١٣٧ ثمانيةُ أبيات، هذا بخلافِ ما يُستدرَكُ منه على الدَّواوينِ الأخرى من أشعارٍ كثيرة، ومعظم هذه الأشعار لم تردْ في مصدرٍ غيرِه. أضف إلى ذلك أن المخطوطَ أتى على سَردِ تراجمَ لبعضِ الشعراءِ المَجهولينَ «كالبواريجي» وغيرِه، وإرجاءِ بعضِ أشعارهم، كما أرجى القَصائدَ الثلاثَ التي رُصِدتْ مطالعُها آنفًا، وهي مِمّا تفردَ بروايتِه هذا المخطوطُ، هذا إلى جانب اشتماله على أشعارٍ كثيرة لمؤلِّفه مما يسعفُ في صنعِ ديوان له، ويساعدُ في إلقاءِ الضوءِ على شاعريته.

ولم تقتصر أهمية المخطوط على هذا وذاك، بل تبدو أهميته كذلك من جانب آخر، يكمن في تنوع مادته، واشتماله على موضوعاتٍ متباينةٍ في أبوابٍ ذاتِ اتجاهاتٍ متعددة، فيشعر المطالعُ فيه وكأنه يتنقلُ من بستانٍ إلى بستان، وفي هذا التنوع ما يُذهِبُ السآمةَ والضَّجرَ عن القارئ والباحث على حدٍّ سواء.

وتبدو أهميةُ المخطوطِ كذلك في احتوائِهِ على البابِ الذي تَحدَّثَ فيه مصنِّفُه عمّا قيل في فصولِ السنة، وما يتّصِل بها من ثمارٍ وفواكه، إن هذا البابَ يُعَدُّ في حقيقةِ الأمرِ لبنة من اللبنات التي شيدت صرح المؤلفاتِ التي اهتمت بالرياض والأزهار والثمار، وقد فات «هلال ناجي» التنبيه على ذلك في مقدمة تحقيقه لكتاب «حدائق الأنوار وبدائع الأشعار».

إن أهميةَ المخطوطِ لا تقتصرُ على كلِّ هذا، بل تتجاوزُه إلى ما هو أبعد منه، حيث ألقى الضوءَ على هويةِ مصنِّفِهِ وشيوخِه وعصره على ما سيتضحُ في السطور التالية:

من مُصنِّفُ هذا المخطوط ؟

سؤالٌ طرحه الباحثُ على نفسِهِ زَمَنًا من الزمن، وشغلته الإجابةُ عنه مدّةٌ ليستْ بالقصيرةِ، ليس لشيءٍ إلا لإدراكه أهمية المخطوط على ما أُشيرَ سلفًا.

وللجواب عن هذا السؤالِ نهض الباحث بتدوينِ أشعارِ المؤلفِ، وكلِّ ما يتصلُ بالإفصاحِ عن هويته أو عصره، هذا بعدَ فحصِ مادتِهِ العلميةِ، وانتهى بعد البحثِ عن الفترةِ الزمنيةِ التي تمَّ تأليفُ المخطوطِ فيها، وهي القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث وجد الباحثُ المؤلِّفَ يذكرُ أشخاصًا، جَمَعَتِ الصداقةُ بينهم، تبيَّن بعد البحث أن بعضَ هؤلاءِ الأشخاصِ ينتمُون إلى القرنِ السابع الهجري، منهم: «عز الدين الإربلي، قال المصنف في الورقة ١٤٥: «الصدر عز الدين أبو علي الرضي الأوسي الخزرجي الإربلي شاعرٌ مُجيدٌ، وأديبٌ فريدٌ، برّز على أقرانه بفضله... فكان... معاصري ونديمي وصديقي وحميمي وركني وعَضُدي»، وأورد له قصيدةً رائعةً في مدح خواجة علاء الدين صاحب الديوان، وكان صاحب الديوان هذا حيًّا عام ٦٦٠هـ، معنى هذا أن المؤلف عاش في هذه الفترةِ، ويُرجِّحُ ذلك إتيانُه على سرد بعضِ مشايخِهِ كابن الظهير الإربلي المتوفَّى عام ٦٧٧هـ» في الورقة ١٦٥، و«ابن أنجب الساعي المؤرخ المتوفى ٦٧٤هـ» في الورقة ٩٥، ٩٦، و«ابن المستوفي الإربلي المتوفى عام ٦٣٧هـ» في الورقتين ١٣٩، ٢٠٨.

وتُرِك البحثُ في هذا الجانبِ بعد التأكُّدِ من الفترةِ الزمنيةِ التي أُلِّفَ فيها المخطوطُ، واتَّجهَ البحثُ إلى جانبٍ آخر، يتمثَّلُ في تحديدِ وَطَنِ المصنِّفِ من خلالِ إشاراتِهِ وتركيزِه على ما يخصُّ هذا الأمرَ في مصنَّفِهِ فلُوحِظَ من خلالِ فَحصِ المخطوطِ أن المؤلِّفَ يرِدِّدُ أسماءَ طائفةٍ من الأدباءِ والعلماءِ ووُجهاءِ القومِ الذين عاشوا في الشمالِ الشرقيِّ من العراق، وبالتحديد في مدينة «إربل»، من هؤلاء «ابن المستوفي ت٦٣٧هـ» في الورقة، و«ابن الظهير الإربلي ت ٦٧٧هـ» في الورقة، والصاحب بهاء الدين المنشئ الإربلي ت٦٩٢هـ» ذكره في الورقة٢٠٨، والعز الإربلي ذكره في الأوراق ١٤٥، ١٢١، ١١٩، وهذا يعطي انطباعًا أنَّ للمؤلِّفِ عنايةً خاصةً بعلماءِ «إربل»، وأدبائها مِمَّا يرجحُ بوساطةِ هذه العنايةِ أنَّه أحدُ هؤلاءِ العلماءِ والأدباءِ.

ومن هنا تم الانتهاء إلى أنَّ المصنف من علماء «إربل» في القرنِ السابعِ أو الثامنِ الهجْريِّ على أقصى تقديرٍ، ثم بعد ذلك أُخِذَ في فحصِ المادةِ الشعريةِ في المخطوطِ خاصة المنسوبة الصادرة عن مؤلفه فيه فَوُجِدَ شيئًا عجيبًا، يتمثَّلُ في ورودِ البيتين التاليين في المخطوط الورقة ١١٨ منسوبين لبعضهم، وهما [من الكامل]:

يا أيُّها الشيخُ المُطيعُ هواهُ دَعْ
هذي الصَّبابةَ قدْ أتى داعي الرَّدَى

وخُطُوطُ هذا الشَّيبِ لا تَنْسخْ بها
خَوطَ الصَّبابةِ فهيَ ما خُلِقتْ سُدَى

وانتهى البحثُ في أمرِ هذين البيتين إلى نسبتِهما إلى «ابن حجر العسقلاني» في ديوانه ٢٦٢، ومعروفٌ أن «ابن حجر» ولد عام (٧٧٣هـ)، وتوفي عام (٨٥٢هـ)، فهو من علماءِ القرنين الثامنِ والتاسع الهجريين، وهذا الأمرُ معناه أن المخطوطَ تمَّ تأليفُه في حياةِ «ابن حجر»، أو بعدَ وفاته.

إلا أن الباحث أرجأ إلغاءَ ما سبق أن انتهى إليه بخصوص كونِ المؤلِّفِ من علماءِ «إربل» في القرنين السابع والثامن الهجريين إلى أن ينتهي من فَحْصِ المادةِ الشعريةِ خاصة التي جمعها المؤلف من مصنَّفه، والتي صدَّرها بقوله: «وقلت»، وهذا التصديرُ سيقطعُ - بلا شك - بتأليفه هذا

المخطوط لو عثرَ الباحثُ على بعضِ هذه المادةِ في المصادرِ الأخرى منسوبةً لقائلٍ معين، فسيكونُ القائلُ لهذه الأشعارِ هو مؤلّفُ هذا المخطوطِ، وهذا ما حَدثَ بالفعلِ، فكانَ مِمّا عثرَ عليه مُصْدَرًا بقوله: «وقلتُ في هذا المعنى»، وأورد البيتين التاليين الواردين في الورقة رقم ١٤١: [من الكامل]

وغـريـرةٍ خــوْدٍ ناعـمـةِ المـثـنـا

طـوعِ العِـنـاقِ مـريضـةِ الأجْـفـانِ

غنـتْ ومـاسـتْ قـوامُـهـا فـكـأنّـهـا الـ

ـورْقـاءُ تـسْـجَـعُ فـي غُـصُـونِ الـبـانِ

وبعد البحثِ اتضحَ للباحث أن «ابن حجر العسقلاني» نَسبَ هذين البيتين في كتابِهِ الدرر الكامنة ١٠٨/٣ إلى عالمٍ من علماء «إربل» في القرنين السابع والثامن الهجريين، فَصَحَّ ما سبق توقعه، ولكن من يكونُ هذا العالم الأديب المنتمي إلى علماءِ «إربل»، وأدبائِها في القرنين السابع والثامن الهجريينِ مؤلف المخطوط الماثل بين أيدينا؟

هذا العالم - كما ترجم له «ابن حجر العسقلاني» - هو: «عبد الرحمن ابن إبراهيم بن قتيتو بدر الدين الإربلي الأديب أبو محمد كان مشهورًا بالبلاغةِ وحُسْنِ النَّظمِ مَدَحَ الملوكَ وتعانى التجارة ومات سنة ٧١٧ وله سبع وسبعون سنة وهو القائل»، وأورد «ابن حجر» البيتين السابقين، ومن نسبةِ هذينِ البيتين «لابن قتيتو» يتّضح أنه مؤلّفُ هذا المخطوطِ.

ولكن هل لمْ يؤلّفْ هذا العالمُ سِوَى هذا المخطوطِ؟

الجواب: يبدو أن لهذا العالم باعًا لا ينكرُ في ميدانِ التَّصنيفِ، وأنَّ الإهمالَ التَهَمَ بعضَ هذه المؤلفاتِ، يشهدُ على ذلك كتابُه المنشورُ مرتين، وهو: «خلاصة الذهب المسبوك»، وهو كتابٌ في التاريخِ، فتأليفُه هذا الكتاب يشهدُ له بالنزوعِ إلى التأليفِ، ومحاولةِ الضَّرْبِ في ميدانِه بسهمٍ وافرٍ.

أما طبعتا هذا الكتاب فقد أشار إلى إحداهما «يوسف إليان سركيس» في كتابِهِ معجم المطبوعاتِ العربية والمعربة ١٠٥٥/١. وهي مطبوعةٌ في مطبعةِ مار جرجس - بيروت - ١٨٨٥م، وتقع في ٢٢٩صفحة، وأما الطبعةُ الأخرى فقد وقف على طبعها وتصحيحها الأستاذ الفاضل «مكي السيد جاسم»، ونشرها في بغداد عام ١٩٦٤م، في ٣٢٤ صفحة، وصدرتْ عن مكتبة المثنى.

وناقش «سركيس» أمرَ هذا الكتابِ، وأوردَ بعضَ الآراءِ في ذلك، فقالَ: «قال ناشر الكتاب في (الطبعة البيروتية): إنه لم يقفْ على ترجمةِ المؤلفِ، وتَرَجَّحَ ظنُّه بأنه جمع تاريخَه من أخبار الخلفاءِ لابن السَّاعي المتوفى سنة ٦٧٤ هـ».

وأورد «سركيس» ما ذهبَ إليه «جرجي زيدان»، فقال: «وقال جرجي زيدان في تاريخ الآداب جزء ٣ ص٩٢: إنه مختصرُ الذهبِ المسبوكِ في سيرِ الملوك لأبي الفرج ابن الجوزي» وعقب «سركيس» على هذا بقوله: «وأظنُّه وهمًا لأن ابن الجوزي تُوفِّي سنة ٥٩٧هـ... وهذا التاريخ وصلَ فيه مؤرخُه إلى سنة ٦٥٦هـ، كما أشار إليه زيدان نفسُه في المَحَلّ المذكور».

على أن طاقةَ هذا المؤلِّفِ والأديب لم تقفْ به عند هذا الحد من النشاط الثقافي، فقد كانَ شاعرًا مجيدًا، وفي مخطوطِهِ الذي تم اكتشافه هنا نماذجُ جيدةٌ من أشعارِه، لا يُسْعِفني الوقتُ لإدراجِها في ديوان هنا، ومن ثم يكفي إثباتُ هذا الأنموذج من الورقة ١٦٥ ليكونَ دلالةً على ما أذهبُ إليه في هذا الشأن: [من الكامل]

فـالـرّوْضُ يُـسْـفِرُ عـن وُجُـوهِ شـقـائـقٍ

والــنّــوْرُ يَـبْـسِـمُ عـنْ ثُـغُـورِ أقـاحِ

إنّي لتطربني إذا غنّت بــــه
وُرْقُ الحمائمِ نشوةُ المُرتاحِ
ويكادُ يُقلقني النسيمُ إذا روى
خبرًا عن النّمّامِ والفــــدّاحِ
هو نزهةُ الأبصارِ وهو جلاؤها
ومُنى النفوسِ وراحةُ الأرواحِ
والطيرُ تشدو باختلافِ لُغاتِها
فاعجبْ لِعُجْمٍ في الغصونِ فصاحِ
ومنابرُ الأغصانِ تحت حمامِها
تختالُ عُجْبًا في ثيابِ مَراحِ
والأرضُ قد لبستْ مُلاءةَ سُندسٍ
تُجلى بها في غدوةٍ ورواحِ
والروضُ يضحكُ باسمًا إذ جادهُ
دمعُ السحابِ بدمعِهِ السحّاحِ
والجوُّ قد عبقتْ لطائمُ عَرْفِهِ
من نشرِهِ المتأرِّجِ الفيّاحِ
وجداولُ الأنهارِ يلمعُ نورُها
خُضْرًا فتحسبُها متونَ صِفاحِ
وكأنَّ أزهارَ الغصونِ وقد زهتْ
حُلَلٌ على ربِّ الســوادِ رداحِ

وبعدُ، فقد اتضحتْ – فيما تقدّم – قيمةُ هذا المخطوطِ، وطبيعةُ مادّتِه العلميةِ، وأهميتُه الأدبيةُ والشعريةُ والتاريخيةُ، والفترةُ الزمنيةُ التي تمّ تأليفُه فيها من خلالِ اهتمامِ مؤلفِهِ بها. وليس ذلك فحسب، بل ثبتَ بما لا يَدَعُ مجالًا للشكِّ أنّ مؤلفَهُ هو ابن قُنَيْتو الإربلي، ومن ثَمَّ يكونُ قد ظهرَ المخطوطُ ومصنِّفُه من عالمِ المجهولِ إلى حيزِ الوجودِ. وعلى الله قصدُ السّبيلِ.

## الهوامش

– صدرت الطبعة الأولى له في بداية عام ٥ ٢، وصدرت عن مكتبة الآداب بالقاهرة، ووضعت عليها استدراكًا وتعقيبًا منه نسخ في دار الكتب المصرية برقم إيداع ١٤٢٧٧/٥ ٢م، وأشرت فيهما ص ٣١، ص ٤ إلى أنني لم أتمكن من العثور على الطبعة الرائدة لشعر ابن الظهير الإربلي بتحقيق د. ناظم رشيد، وأثناء إعدادي للطبعة الثانية لهذا الديوان وصلتني هذه الطبعة من العراق فأشرت في ص ٨، ص ٣٢ إلى أنني أفدت منها، وصنعت فهرسًا بعدد الأبيات في المقطعات والقصائد

## المصادر


١ – خلاصة الذهب المسبوك لعبد الرحمن بن إبراهيم سنبط قنيتو الإربلي (ت٧١٧هـ) – مطبعة مار جرجس – بيروت ١٨٨٥م، وطبعة أخرى بعناية مكي السيد جاسم – ومكتبة المثنى – بغداد – ١٩٦٤م.

٢ – الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) – تحقيق: محمد عبد المعيد خان – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الهند – ط٢ – ١٩٧٢م.

٣ – ديوان ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ): تحقيق ودراسة: د.فردوس نور علي حسن – دار الفكر – القاهرة – ١٩٩٦م.

٤ – ديوان ابن الحلاوي الموصلي (ت ٦٥٦هـ) جمع وتحقيق: محمد قاسم مصطفى وآخر – مجلة التربية والعلم – جامعة الموصل – ع٢ – ١٩٨ م.

٥ – ديوان ابن الرومي (ت٢٨٣هـ) : تحقيق فريق من الباحثين بإشراف د. حسين نصار – الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٦ – كتاب المحاضرات والمختارات – لمجهول، وهو لعبد الرحمن بن إبراهيم سنبط قنيتو (ت٧١٧هـ) – مخطوط بدار الكتب المصرية – رقم ٦٣٢٧ – ميكروفيلم رقم ٢٢٢٦٨.

٧ – الموسوعة الشعرية : المجمع الثقافي